MIRCEA ELIADE ISTORIA CREDINȚELOR Şl IDEILOR RELIGIOASE
Redactor: MĂRIA STANCIU
ISBN 973-9436-27-7
MIRCEA ELIADE
ISTORIA CREDINELOR
IDEILOR RELIGIOASE
Traducere şi postfaţă de CEZAR BALTAG
Univers Enciclopedic Bucureşti, 2000
Mircea Eliade
..^AI-VVU J_rliaUC

LISTA ABREVIERILOR
ANET
Ar Or ARW
BJRL
BEFEO
BSOAS
CA
HJAS
HR
IU
JA
JAOS
JAS
JIES
JNES
JRAS
JSS
OLZ
RB
REG
RHPR
RHR
SMSR
VT
W.d.M.
J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Re (ating to the Old Testament
(Princeton, 1950; ediţia a 2-a, 1955)
Archiv Orientalni (Praga)
Archivfur Religionswissenschaft (Freiburg/Leipzig)
Bulletin ofthe John Ryiands Library (Manchester)
Bulletin de l'Ecole Francaise de L'Extreme Orient (Hanoi-Paris)
Bulletin ofthe School of Oriental and African Studies (Londra)
Current Anthropology (Chicago)
Harvard Journal of Asiatic Studies
History of Religions (Chicago)
Indo-Iranian Journal (La Haye)
Journal Asiatique (Paris)
Journal ofthe American Oriental Society (Baltimore)
Bombay Journal ofthe Asiatic Society, Bombay Branch
Journal of Indo-European Studies (Montana)
Journal of Near Eastern Studies (Chicago)
Journal ofthe Royal Asiatic Society (Londra)

Journal of Semitic Studies (Manchester)
Orientalistische Literaturzeitung (Berlin/Leipzig)
Revue Biblique (Paris)
Revue des Etudes Grecques (Paris)
Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Strasbourg)
Revue de l 'Histoire des Religions (Paris)
Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Roma)
Vetus Testamentum (Leiden)
Wiirterbuch der Mythologie (Stuttgart)

Pentru Christinel

PREFAȚA LA TRADUCEREA ROMANEASCA

îmi amintesc foarte bine de o noapte din septembrie 1940, petrecută în adăpostul antiaerian al Legației României din Londra. Atunci am schițat planul unei vaste şi ambițioase lucrări închinate morfologiei şi istoriei universale a creațiilor mitico-religioase de Ia origini şi până în zilele noastre. Lucrarea ar fi cuprins patru părți, de proporții inegale: 1) o prezentare a structurilor şi morfologiei sacrului; 2) o antologie comentată de texte; 3) o bibliografie critică şi adnotată; 4) o Istorie a credințelor şi ideilor religioase.

Câteva zile în urmă, datorită intensificărilor atacurilor aeriene, serviciile auxiliare ale Legației, deci şi al meu (eram ataşat cultural), au fost evacuate la Oxford, în primăvara şi vara acelui an lucrasem la British Museum, adunând documentația pentru câteva studii în pregătire. Dar după dezlănțuirea faimosului Blitikrieg din noaptea de 9 septembrie 1940, Biblioteca devenise aproape inaccesibilă. Am reluat însă lucrul îndată ce m-am instalat într-o pensiune modestă (alta nu se găsea) din Oxford. Acolo am început să redactez prima parte a „tetralogiei", sub titlul: Prolegomene la Istoria comparată a religiilor. O scriam în româneşte, pentru că speram s-o închei destul de repede ca să poată fi publicată într-una din celebrele colecții inaugurate de profesorul Alexandru Rosetti la Editura Fundațiilor Regale.

După ce-am fost transferat la Legația din Lisabona (în februarie 1941), am întrerupt redactarea, fiind prins de alte lucrări mai urgente: Os Romenos, latinos do Oriente, Lisboa, 1943; Comentarii la legenda Meşterului Manole, Bucureşti, 1943. Dar am reluat Prolegomenele în ultimii ani petrecuți în Portugalia (1944—1945), şi am continuat redactarea puțin timp după ce-am ajuns la Paris (septembrie 1945). Cum profesorul Georges Dumezil mă invitase să țin un curs la catedra lui de la Ecole des Hautes Etudes, am ales ca temă problemele discutate în primele capitole: morfologia sacrului, structura divinităților cereşti etc. în iarna 1945-1946 n-am avut decât câțiva auditori, dar printre ei G. Dumezil şi specialista în religiile tibetane Marcelle Lalou. Versiunea franceză a diferitelor capitole, efectuată de mai mulți traducători, a fost revizuită în întregime de G. Dumezil. Şi tot profesorul Dumezil a scris Prefața, după ce cartea fusese acceptată de Editura Payot.

Am avut însă o surpriză neplăcută când bătrânul Gustave Payot mi-a cerut să schimb titlul în Trăite d'histoire des religions. Am încercat să-i explic că această carte nu este o istorie, ci o morfologie a fenomenelor religioase; că, în concepția mea, nu se poate scrie o Istorie a unei categorii de creații spirituale înainte de a le prezenta structurile şi morfologia. I-am amintit că Darwin a putut reconstitui istoria speciilor animale pentru că, înaintea lui, Linne alcătuise o vastă morfologie zoologică, clasificând milioanele de forme în conformitate cu structurile lor (ceea ce îi permisese, bunăoară, să integreze într-o singură „familie", cea a insectelor, specii aparent atât de diferite ca fluturii, albinele şi cărăbuşii). N-am izbutit să-1 conving, şi pentru că Payot adăugase că altminteri nu va publica volumul, am acceptat titlul propus de el. Cartea a avut mare succes, şi de critică şi de public (din 1949 se retipăreşte aproape în fiecare an), şi a fost tradusă în numeroase limbi. Traducerile în italiană, spaniolă şi portugheză au păstrat

titlul de Trăite..., dar versiunea engleză se intitulează Patîerns in Comparative Religion, cea germană Die Religionen und das Heilige, iar traducerile în japoneză şi coreeană au titluri şi mai potrivite conținutului.

încă din lunile petrecute la Oxford ştiam că înainte de a începe redactarea Istoriei va trebui să scriu o serie de monografii în legătură cu cercetările pe care le făcusem până atunci (Yoga, şamanismul, alchimia) sau pe care îmi propuneam să le fac (structura şi morfologia miturilor, simbolismul şi riturile inițiatice, religiile arhaice etc.)- Astfel că, după Trăite. . ., au urmat cele două volume masive despre Yoga şi Şamanism, şi alte cărți, printre care: Le mythe de l' eternei retour, Le sacre et le profane, Aspect s du mythe etc.

Catedra de Istoria religiilor de la Universitatea din Chicago, la care am fost chemat în toamna 1956, mi-a îngăduit să realizez, cu anumite modificări, proiectul pe care-1 între văzusem în acea noapte din septembrie 1940. Am renunțat la volumul de bibliografie adnotată, pentru că atât în Trăite. . ., cât şi în Histoire des croyances et des idees religieuses, am întovărăşit textul fiecărui capitol de o bibliografie critică destul de bogată, în 1967 a apărut o vastă antologie (650 pagini), From Primitives to Zen, cuprinzând 306 texte clasate tematic: zeități şi ființe supranaturale,

mituri cosmogonice, tipuri de ritualuri, concepţii despre moarte şi supravieţuire etc. Am ales documente din întreaga istorie religioasă a omenirii, cu excepţia iudaismului şi a creştinismului; pe de o parte pentru ca să nu măresc şi mai mult numărul paginilor, pe de altă parte pentru că multe din textele fundamentale sunt uşor accesibile: Vechiul şi Noul Testament, Apocrifele, Selecţii din Sfinţii Părinţi etc.
Am început redactarea primului volum din Histoire des croyances. . . prin 1955-1956, dar cele dintâi versiuni au fost modificate (mai precis concentrate) în anii următori. Luasem obiceiul să consacru, în fiecare an, cel puţin un trimestru unui capitol sau grup de capitole din Histoire. . . Cred că am prezentat în cursurile mele aproape toate religiile, cu excepţia iudaismului şi creştinismului cu care eram totuşi destul de familiarizat, nu numai prin cercetările începute în tinereţe, dar şi prin seminariile pe care le ţineam şi prin discuţiile cu colegii mei de la Universitate. Astfel că, datorită studenţilor şi colegilor, şi de asemenea faptului că, de 25 de ani, biroul meu se află într-o bibliotecă de specialitate şi la cinci sute de metri de imensa bibliotecă a Universităţii, datorită, zic, acestor condiţii excepţionale de lucru, am avut posibilitatea de a menţine informaţia „la zi".
Aşa cum mărturiseam şi în Prefaţa la ediţia originală, socotesc că orice istoric, începând de la un anumit moment al activităţii sale, este obligat să-şi situeze cercetările de „specialitate" în perspectiva istoriei universale. Cartea de faţă este scrisă din această perspectivă. Este deci, înainte de toate, o Istorie, nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă. Concepţiile sau interpretările mele personale în legătură cu structurile sacrului le-am expus în alte lucrări: cf . Le sacre' et le profane; Trăite d'histoire des religions; Images et symboles; La nostalgie des origines etc. Evident, aceste concepţii au orientat înţelegerea diferitelor sisteme religioase pe care le-am cercetat, şi justifică selecţia „momentelor creatoare" pe care am decis să le prezint în Histoire des croyances etdes idees religieuses. Dar nu pentru a ilustra concepţiile mele personale am scris cartea de faţă. Ci, înainte de toate, pentru a arăta ce s-a întâmplat, în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiţii , experienţe şi idei religioase care au contribuit la constituirea condiţiei umane, din preistorie şi până la începutul epocii noastre.
MIRCEA ELIADE
Universitatea din Chicago 15 decembrie 1980
Partea I
DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS

CUVÂNT ÎNAINTE
Pentru istoricul religiilor, orice manifestare a sacrului este importantă; orice rit, orice mit, orice credinţă sau figură divină reflectă experienţa sacrului, şi prin urmare implică noţiunile fiinţă, semnificaţie şi adevăr. Aşa cum am observat cu altă ocazie, „ este greu să ne imaginăm cum ar putea funcţiona spiritul uman f ară a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume; şi este cu neputinţă să ne închipuim cum ar putea să apară conştiinţa, f ar ă a conferi o semnificaţie impulsiunilor şi experienţelor omului. Conştiinţa unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat diferenţa între ceea ce se revelă caftind real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce este lipsit de aceste calităţi, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens" (La nostalgie des origines, 1969, pp. 7 sq). Pe scurt, „sacrul" este un element în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca fiinţă umană este în sine un act religios, căci alimentaţia, viaţa sexuală şi munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi „religios" (ibid.,p. 9).
Am discutat dialectica sacrului şi morfologia sa în cărţile mele anterioare, de la Trăite d'histoire des religions (1949) până la mica lucrare consacrată acelor Religions australien-nes (J 972). Prezenta lucrare a fost concepută şi elaborată dintr-o perspectivă diferită. Pe de o parte, am analizat manifestările într-o ordine cronologică (e important, însă, a nu se confunda „vârsta" unei concepţii religioase cu data primului document care o atestează); pe de altă parte — şi în măsura în care documentaţia a permis-o — am insistat asupra crizelor în adâncime şi, mai ales, asupra momentelor creatoare ale diverselor tradiţii, într-un cuvânt, am încercat să pun în lumină contribuţiile majore la istoria ideilor şi credinţelor religioase.
Pentru istoricul religiilor fiecare manifestare a sacrului este importantă; dar nu e mai puţin evident că structura zeului Anu, de exemplu, sau teogonia şi cosmogonia transmise în Enuma eliş, sau în legenda lui Ghilgameş, revelă creativitatea şi originalitatea religioasă a mesopotamienilor, mai fericit decât, să zicem, riturile apotropaice împotriva lui Isimaştu sau mitologia zeului Nusku. Uneori, importanţa unei creaţii religioase este revelată de valorizările sale ulterioare. Există puţine informaţii asupra Misterelor din Eleusis sau a celui mai vechi orfism; totuşi fascinaţia pe care ele au exercitat-o asupra elitelor europene timp de peste douăzeci de secole constituie un fapt religios adânc semnificativ şi ale cărui urmări n-aufost încă evaluate. Desigur, iniţierea eleusină şi riturile secrete orfice, exaltate de unii autori tardivi, reflectă gnosa mitologiz,antă şi sincretismul greco-oriental. Dar mai ales această concepţie a Misterelor şi a orfismului a influenţat hermetismul medieval, Renaşterea italiană, tradiţiile „ocultiste" ale secolului al XVHI-lea şi romantismul; Misterele şi Orfeul literaţilor, misticilor si teologilor alexandrini au inspirat fără încetare

poezia europeană modernă, de la Rilke până la T.S. Eliot şi la Pierre Emmanuel.

Se poate discuta asupra validității criteriului ales pentru a circumscrie marile contribuții în istoria ideilor religioase. Totuşi, dezvoltarea a numeroase religii îl confirmă; deoarece tocmai datorită crizelor în adâncime şi creațiilor care rezultă din acestea tradițiile religioase ajung să se reînnoiască. Nu avem decât să ne reamintim cazul Indiei, unde tensiunea şi deznădejdea provocate de devalorizarea religioasă a sacrificiului brahmanic au făcut să apară o serie de creații strălucitoare fUpanişadele, articularea tehnicilor Yoga, mesajul lui Gautama Buddha, devoțiunea mistică etc.), fiecare constituind, de fapt, o rezolvare distinctă si îndrăzneață a aceleiaşi crize (a se vedea capitolele IX, XVII, XVIII, XIX).
Timp de ani de zile am avut în vedere o lucrare scurtă şi concisă, care ar putea fi citită în câteva zile. Căci lectura continuă revelează, prin excelență, unitatea fundamentală a fenomenelor religioase şi, în acelaşi timp, noutatea inepuizabilă a expresiilor lor. Lectorul unei atari cărți ar fi pus în prezența imnurilor vedice, a Brahmanelor şi a Upanişadelor, la câteva ore după ce ar fi trecut în revistă ideile şi credințele din paleolitic, cele din Mesopotamia si Egipt; el ar descoperi Sankara, tantrismul şi pe Milarepa, Islamul, pe Gioacchino da Fiore sau pe Paracelsus, după ce ar fi meditat în ajun asupra lui Zarathustra, Gautama Buddha si a taois-mului, asupra Misterelor elenistice, înfloririi creştinismului, gnosticismului, alchimiei sau mitologiei Graalului; el ar întâlni pe iluminişti şi pe romanticii germani, pe Hegel, Max Miiller, Freud, Jung şi Bonhoejfer, la puțin timp după ce ar fi descoperit pe Quetzalcoatl şi Viracocha, cei doisprezece Alvări şi Grigore Palamas, pe primii kabbalişti, pe Avicenna sau Eisai.
Vai! această scurtă şi concisă carte nu e încă scrisă. M-am resemnat să prezint, pentru moment, o lucrare în trei volume, în speranța de a o reduce eventual la un volum de aproximativ 400 de pagini. Am ales această formulă de compromis, mai ales din două motive: pe de o parte, mi s-a părut oportun să citez un număr de texte importante şi insuficient cunoscute; pe de altă parte, am vrut să pun la dispoziția celor interesați în studiul problemelor, bibliografii critice destul de bine puse la punct. Am restrâns deci la minimum notele din subsolul paginilor, şi am grupat în a doua parte a volumului bibliografiile şi discutarea anumitor aspecte trecute sub tăcere sau mai sumar evocate în text. în acest chip, opera poate fi citită în mod continuu, evitând întreruperile provocate de discutarea izvoarelor şi de prezentarea stadiului actual al problemelor. Cărțile de sinteză sau de popularizare prezintă de obicei o listă de titluri la sfârşitul capitolelor. Structura acestei Istorii a credințelor şi ideilor religioase cerea un aparat critic mai complex, în consecință, am divizat capitolele în subsecțiuni, notate cu o cifră şi cu un subtitlu. Cei ce studiază pot consulta, pe măsură ce înaintează cu lectura, stadiul actual al chestiunilor şi bibliografiile reunite în partea a doua a cărții. Am încercat să stabilesc, pentru fiecare subsecțiune, esențialul bibliografiei critice recente, fără a ignora lucrările cărora nu le împărtăşesc orientarea metodologică. Cu rare excepții, nu am menționat contribuțiile în limbile scandinave, slave sau balcanice. Pentru uşurarea lecturii am simplificat transliterarea numelor şi a termenilor orientali.
Cu excepția câtorva capitole, această carte reproduce esențialul cursurilor de Istoria religiilor pe care le-am ținut, din 1933 până în 1938, la Universitatea din Bucureşti, la Ecole des Hautes Etudes în 1946 şi 1948 şi, din 1956, la Universitatea din Chicago. Aparțin acelei categorii de istorici ai religiilor care, oricare ar fi „specialitatea " lor, se străduiesc să urmărească progresele efectuate în domeniile învecinate şi nu ezită să-si familiarizeze studenții cu diferitele probleme puse de disciplina lor. Consider, într-adevăr, că orice studiu istoric implică o anumită familiarizare cu istoria universală; în consecință, cea mai riguroasă „specializare " nuîl dispensează pe savant de obligația de a situa cercetările sale în perspectiva istoriei

universale, împărtăşesc, de asemenea, convingerea celor care gândesc că studierea lui Dante sau a lui Shakespeare, ca şi a lui Dostoievski sau Proust este clarificată de cunoaşterea Kâlidâsei, a N6-urilor, sau a Maimuței-pelerin. Nu e vorba de un pseudoenciclopedistn van si, la urma urmei, sterp. E vorba pur şi simplu de a nu pierde din vedere unitatea profundă şi indivizibilă a istoriei spiritului uman.
Conştiința acestei unități a istoriei spirituale a omenirii este o descoperire recentă, încă insuficient asimilată. Vom aprecia importanța sa pentru viitorul disciplinei noastre în ultimul capitol final, discutând crizele provocate de reprezentanții reducționismului — de la Marx si Nietzsche până la Freud — şi contribuțiile aduse de antropologie, istoria religiilor, fenomenologie si noua hermeneutică; vom putea să cântărim unica, dar importanta creație religioasă a lumii occidentale moderne. E vorba de etapa ultimă a desacralizării. Procesul prezintă un interes considerabil pentru savantul, specialist în istoria religiilor; el ilustrează, într-adevăr, camuflarea perfectă a „sacrului", mai precis, identificarea sa cu „profanul".
în cincizeci de ani de studiu, am învățat multe lucruri de la maeştrii mei, de la colegii şi de la studenții mei. Tuturor, dispăruți sau în viață, le păstrez cea mai sinceră recunoştință. Mulțumesc, de asemenea, dnei Michel Fromentoux, dlor Jean-Luc Benoziglio si Jean-Luc Pidoux-Payot, care si-au dat osteneala să revadă textul acestui prim volum. Ca

toate celelalte scrieri ale mele de după 1950, această carte n-ar fi putut f i dusă la capăt fără prezența, afecțiunea şi devotamentul soției mele. Cu bucurie şi gratitudine îi înscriu numele pe prima pagină a ceea ce va fi probabil ultima mea contribuție la o disciplină care ne este dragă.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago septembrie 1975

Capitolul I

LA ÎNCEPUT...

COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE ALE PALEANTROPILOR

1. Orientatio. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea" focului

în pofida importanței sale pentru înțelegerea fenomenului religios, nu vom discuta aici problema „hominizării". Ajunge să reamintim că poziția verticală marchează deja depăşirea condiției primatelor. Nu ne putem menține în picioare decât în stare de veghe. Grație poziției verticale spațiul este organizat într-o structură inaccesibilă prehominienilor: în patru direcții orizontale proiectate pornind de la un ax central „sus"-„jos". Altfel spus, spațiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc, ca întinzându-se în față, în spate, la dreapta, la stânga, sus, jos. Pornind tocmai de la această experiență originară — a te simți „azvârlit" într-un mediu de o întindere aparent nelimitată, necunoscută, amenințătoare — se elaborează diferitele moduri de orientatio', căci nu putem trăi mult timp în amețeala provocată de dezorientare. Această experiență a spațiului orientat în jurul unui „centru" explică importanța diviziunilor şi împărțirii exemplare a teritoriilor, a aglomerărilor şi a locuințelor, şi simbolismul lor cosmologic1 (cf. § 12).

O diferență tot atât de decisa în raport cu modul de existență al primatelor este evidențiată de folosirea uneltelor. Paleantropii nu numai că se foloseau de unelte, dar erau în stare să le şi făurească. Este adevărat că anumite maimuțe folosesc obiecte ca şi cum ar fi „unelte", şi se cunosc chiar cazuri în care le şi prelucrează. Dar paleantropii produc, în plus, „unelte de fabricat unelte". De altfel modul în care se folosesc de unelte este mult mai complex; ei le păstrează în preajma lor, gata să se folosească de ele în viitor. Pe scurt, întrebuințarea uneltelor nu se limitează la o situație particulară sau la un anumit moment specific, cum se întâmplă cu maimuțele. E cazul, de asemenea, să fie precizat că uneltele nu prelungesc organele corpului. Cele mai vechi pietre care se cunosc au fost prelucrate în vederea unei funcțiuni care nu era prefigurată în structura corpului omenesc, în special aceea de a tăia (acțiune diferită de aceea de a sfâşia cu dinții, sau a zgâria cu unghiile)2. Progresele foarte lente în tehnologie nu implică o dezvoltare, asemănătoare, a inteligenței. Se ştie că avântul extraordinar al tehnologiei în ultimele două secole nu s-a tradus printr-o dezvoltare comparabilă a omului occidental. De altfel, aşa cum s-a remarcat, „orice inovație comporta un pericol de moarte colectivă" (Andre Varagnac). Imobilismul tehnologic asigura supraviețuirea paleantropilor.

„Domesticirea" focului, adică posibilitatea de a-1 produce, de a-1 conserva şi de a-1 transporta, marchează, s-ar putea spune, separarea definitivă a paleantropilor de înaintaşii lor zoologici. Cel mai vechi „document", atestând utilizarea focului, datează de la Ciu Ku-tien (cea ~.600000), dar e probabil ca „domesticirea" să fi avut loc cu mult înainte şi în mai multe locuri.

1 Experiența spațiului orientat este încă familiară omului societăților moderne, deşi el nu mai este conştient de valoarea „existențială" a acesteia.

2 A se vedea Karl Narr, „Approaches to the Social Life of Earliest Mân", pp. 605 sq.

A trebuit să reamintim aceste câteva fapte binecunoscute pentru a nu pierde din vedere, citind analizele care urmează, că omul preistoric se comporta deja ca o ființă înzestrată cu inteligență şi imaginație. Cât despre activitatea inconştientului — vise, fantezii, viziuni, fabulații etc. — putem presupune că ele nu se distingeau decât prin intensitate şi amploare de cele ale contemporanilor noştri. Dar trebuie să înțelegem termenii intensitate şi amploare în sensul lor cel mai puternic şi cel mai dramatic. Căci omul este produsul final al unei decizii luate „la începutul Timpului": aceea de a ucide pentru a trăi. într-adevăr, hominienii au reuşit să-i depăşească pe „strămoşii" lor, devenind carnivori. Timp de vreo două milioane de ani pale-antropii au trăit din vânătoare; fructele, rădăcinile, moluştele etc., recoltate de către femei şi copii, erau insuficiente pentru a asigura supraviețuirea speciei. Vânătoarea a determinat diviziunea muncii după sex, intensificând, în acest fel, „hominizarea"; căci la carnivore şi în toată lumea animală o astfel de diferență nu există.

Dar neîncetata urmărire şi doborâre a vânatului au sfârşit prin a crea un sistem sui generis de raporturi între vânător şi animalele masacrate. Vom reveni îndată asupra acestei probleme. Să reamintim pentru moment că „legătura mistică" între vânător şi victimele sale este relevată prin însuşi actul de a ucide; sângele vărsat este întru totul

asemănător sângelui omenesc, în ultimă instanță „legătura mistică" cu vânatul dezvăluie înrudirea între societățile umane şi lumea animală. A doborî animalul vânat, sau, mai târziu, animalul domesticit, echivalează cu un sacrificiu în care vânătorul şi victima sunt interschimbabile3. Precizăm că toate aceste concepții s-au constituit în timpul ultimelor faze ale procesului de „hominizare". Ele sunt încă active — modificate, revalorizate, camuflate — la mii de ani după dispariția civilizațiilor paleolitice.

2. „Opacitatea" documentelor preistorice

Dacă paleantropii sunt considerați drept „oameni compleți" urmează că ei posedau de asemenea un anumit număr de credințe şi practicau anumite rituri. Căci, aşa cum am reamintit, experiența sacrului constituie un element în structura conştiinței. Cu alte cuvinte, dacă se pune problema „religiozității" sau a „nonreligiozității" oamenilor preistorici, susținătorilor „nonre-ligiozității" le revine sarcina să aducă dovezi în sprijinul ipotezei lor. E probabil că teoria „nonreligiozității" paleantropilor s-a impus în vremea evoluționismului, când tocmai se descopereau analogiile cu primatele. Dar e vorba de o neînțelegere, deoarece, în acest caz, ceea ce contează nu este structura anatomo-osteologică a paleantropilor (similară, desigur, celei a primatelor), ci operele lor; şi acestea demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită astfel decât „omenească".

Dar dacă s-a căzut de acord, astăzi, asupra faptului că paleantropii aveau o „religie", este greu, dacă nu practic imposibil, de a preciza care era conținutul acesteia. Totuşi, cercetătorii n-au dezarmat; căci rămâne un anumit număr de „documente-martor" asupra vieții paleantropilor, şi se speră, într-o zi, să se reuşească a se descifra semnificația lor religioasă. Altfel spus, se speră că aceste „documente" sunt susceptibile să constituie un „limbaj", la fel cum, grație geniului lui Freud, creațiile considerate până atunci producții absurde sau insignifiante ale inconştientului — vise, vise în stare de veghe, fantasme etc. — au dezvăluit existența unui „limbaj" extrem de prețios pentru cunoaşterea omului.

3 Această idee extrem de arhaică supraviețuia încă în Antichitatea mediteraneană; nu numai că se substituiau animale victimelor omeneşti (obiceiul este universal răspândit), dar oamenii înşişi erau sacrificați în locul animalelor. Cf. Walter Burkert, Homo necans, p. 29, n. 34.

în fapt, „documentele" sunt destul de numeroase, dar „opace" şi puțin variate; oseminte umane, mai ales cranii, unelte de piatră, pigmenți (în primul rând ocru roşu, hematit), diverse obiecte găsite în morminte, începând doar cu paleoliticul recent dispunem de gravuri şi picturi rupestre, pietre pictate şi statuete în os şi în piatră, în anumite cazuri — înmormântări, opere de artă — şi în limitele pe care le vom examina numaidecât, suntem siguri cel puțin de o intenționalitate „religioasă". Dar majoritatea „documentelor" de dinaintea aurignacianului (~ 30000), adică uneltele, nu dezvăluie nimic în afară de valoarea lor utilitară.

Şi totuşi, este de neconceput ca uneltele să nu fi fost încărcate de o anumită sacralitate şi să nu fi inspirat numeroase episoade mitologice. Primele descoperiri tehnologice — transformarea pietrei în instrumente de atac şi de apărare, dominarea focului — au asigurat nu numai supraviețuirea şi dezvoltarea speciei umane, ci au produs, în egală măsură, un întreg univers de valori mitico-religioase, au incitat şi hrănit imaginația creatoare. E destul să examinăm rolul uneltelor în viața religioasă şi mitologia primitivilor rămaşi încă la stadiul vânătorii şi al pescuitului. Valoarea magico-religioasă a unei arme — de lemn, de piatră sau de metal — supraviețuieşte încă la populațiile rurale europene şi nu numai în folclorul lor. Nu ne vom referi aici la cratofaniile şi hierofaniile pietrei, ale stâncilor, ale galeților; cititorul va găsi astfel de exemple într-un capitol din lucrarea noastră Trăite d'histoire des religions.

Mai ales „dominarea distanței", cucerită grație armei-proiectil, a produs nenumărate credințe, mituri şi legende. Reamintim mitologiile articulate în jurul lăncilor (sulițelor) care se înfig în bolta cerească şi permit înălțarea la cer, sau săgețile care zboară prin nori, străpung demonii, sau formează un lanț până la cer etc. Ar trebui să reamintim cel puțin câteva din credințele şi mitologiile uneltelor, în primul rând ale armelor, pentru a înțelege mai bine tot ceea ce pietrele cioplite ale paleantropilor nu mai pot să ne comunice. „Opacitatea semantică" a acestor documente preistorice nu constituie o singularitate. Orice document, chiar contemporan, este „spiritual opac" câtă vreme nu ajungem să-1 descifrăm integrându-1 într-un sistem de semnificații. O unealtă preistorică sau contemporană nu poate să releve decât intenționalitatea sa tehnologică: tot ceea ce producătorul sau posesorii ei au gândit, au simțit, au imaginat, au sperat în relație cu ea ne scapă. Dar trebuie să încercăm, cel puțin, să ne „imaginăm" valorile nomnateriale ale uneltelor preistorice. Căci, altfel, această opacitate semantică poate să ne impună o înțelegere complet eronată cu privire la istoria culturii. Riscăm, de exemplu, să confundăm apariția unei credințe cu data când ea este clar atestată pentru prima dată4. Când, în epoca metalelor, anumite tradiții fac aluzie la „secretele profesiunii" în legătură cu mineritul, metalurgia şi făurirea armelor, ar fi imprudent să credem că e vorba de o invenție fără precedent, deoarece aceste tradiții prelungesc, cel puțin în parte, o moştenire a epocii de piatră.

Timp de vreo două milioane de ani, paleantropii au trăit în special din vânat, pescuit şi cules. Dar primele indicații arheologice privind universul religios al vânătorului paleolitic se leagă de arta parietală franco-cantabrică (~ 30000).

în plus, dacă examinăm credințele şi comportamentele religioase ale gintelor de vânători contemporani, ne dam seama de imposibilitatea aproape totală de a demonstra existența sau absența credințelor similare la paleantropi. Vânătorii primitivi5 consideră animalele ca fiind asemănătoare oamenilor, dar înzestrate cu puteri supranaturale; ei cred că omul poate să se transforme în animal şi viceversa; că sufletele morților se pot stabili în animale; în sfârşit, că există relații misterioase între o persoană şi un anumit animal (e ceea ce altă dată se numea nagualism). Cât priveşte Ființele supranaturale

4 Aplicată riguros, această metodă ne-ar determina să considerăm ca dată a apariției basmelor germanice anii 1812-i 822, anii publicării lor de către frații Grimm.

5 Pentru a simplifica, folosim expunerea sintetică a lui J. Haeckel, „Ja'ger u. Jagdritten", Keligion in Geschichte und Gegenwart (ediția a 3-a), III, (1959), col. 511-513.

atestate în religiile triburilor de vânători, distingem însoțitorii sau „spiritele păzitoare" teriomorfe divinitățile de tip Ființa Supremă-Stăpânul Animalelor, proteguind atât vânatul cât şi pe vânători spiritele junglei şi spiritele diferitelor specii de animale.

în plus, un anumit număr de comportamente religioase sunt specifice civilizațiilor de vânători: omorârea animalului constituie un ritual, implicând credința că Stăpânul Animalelor veghează pentru ca vânătorul sa nu ucidă decât atât cât are nevoie spre a se hrăni, şi să nu risipească hrana; oasele, în special craniul, au o valoare rituală considerabilă (probabil pentru că se credea că ele găzduiesc „sufletul" sau „viața" animalului şi că, pornind de la schelet Stăpânul Animalelor va face să crească o carne nouă); de aceea craniul şi oasele lungi se expun pe crengi sau pe înălțimi; la anumite popoare, sufletul animalului ucis e trimis către „patria sa spirituală" (cf. „festivalului ursului" la comunitățile Ainu şi Gilyak); există, de asemenea obiceiul de a oferi Ființelor Supreme o bucată din fiecare animal doborât (pigmeii, negritoşii din Filipine etc.) sau craniul şi oasele lungi (samoyezii etc.); la anumite populații din Sudan tânărul, după ce şi-a doborât primul vânat, mânjeşte cu sânge pereții unei peşteri.

Câte din aceste credințe şi din aceste ceremonii pot fi identificate în documentele arheologice pe care le avem la dispoziția noastră? Cel mult ofrandele de cranii şi oase lungi. Nu vom putez insista niciodată îndeajuns asupra bogăției şi complexității ideologiei religioase a popoareloi de vânători şi asupra imposibilității aproape totale de a demonstra sau nega existența sa h paleantropi. Am repetat-o de nenumărate ori: credințele şi ideile nu sunt fosilizabile. Anumiți savanți au preferat deci să nu spună nimic despre ideile şi credințele palean tropii or, decât SE le reconstituie cu ajutorul comparației cu civilizațiile vânătoreşti. O atât de radicală poziție metodologică nu este scutită de primejdii. A lăsa necompletată o enormă parte a istoriei spiritului uman riscă a încuraja ideea că în tot acest timp activitatea spiritului se limita la conservarea şi la transmiterea tehnologiei. Or, o asemenea opinie este nu numai eronată, dar şi nefasta pentru cunoaşterea omului. Homofaber a fost totodată homo ludens, sapiens şi religiosus, Deoarece nu putem reconstitui credințele şi practicile sale religioase, trebuie cel puțin să indicăm anumite analogii susceptibile de a le lumina indirect.

3. Semnificațiile simbolice ale mormintelor

„Documentele" cele mai vechi şi mai numeroase sunt, evident, osemintele, începând din musterian (~ 70000-50000) se poate vorbi cu certitudine de morminte. Dar s-au găsit cranii şi mandibule inferioare în straturi mult mai vechi, de exemplu la Ciu-Ku-tien (la un nivel databil ~ 400000-300000) şi prezența lor a ridicat probleme, întrucât nu e vorba de îngropări, conservarea acestor cranii ar putea să se explice prin motive religioase. Abatele Breuil şi Wilhelm Schmidt au amintit obiceiul, atestat la australieni şi la alte popoare primitive6, de a conserva craniile rudelor moarte şi de a le duce cei vii în deplasările lor. Deşi probabilă, ipoteza n-a fost admisă de majoritatea savanților. Aceste fapte au mai fost interpretate ca dovezi de canibalism, ritual sau profan. Astfel a explicat A.C. Blanc mutilarea unui craniu neandertha-lian, găsit într-o peşteră din Monte-Circeo: omul ar fi fost doborât de o lovitură care i-ar fi zdrobit orbita dreaptă, şi apoi i s-ar fi lărgit gaura occipitală pentru a-i extrage creierul şi a-I consuma în chip ritualic. Dar nici această explicație nu a fost acceptată în mod unanim7.

6 J. Maringer, The Gods of Prehistoric Mân, pp. 18 sq.

7 Lcroi-Gourhan nu este convins că omul ar 11 fost ucis şi devorat (Leş religions de Ia prehistoire, p. 44). J. Maringer, care a refuzat să recunoască antropofagia la Ciu-Ku-tien (op. cil., p. 20), respinge, de asemenea, explicația lui A.C. Blanc (//>«/., pp. 31 sq.). Vezi lotuşii Muller-Karpe, Allsteinzeit, pp. 230 sq., 240; M.K. Roper, „A Survey of evidcncc for intrahuman killing in the Pleistoce

Credința într-o supraviețuire post-mortem pare demonstrată, pentru cele mai vechi timpuri, prin utilizarea ocrului roşu, substitut ritual al sângelui, deci „simbol" al vieții. Obiceiul de a presăra cadavrele cu ocru este universal răspândit, în timp şi spațiu, de la Ciu-Ku-tien până pe coastele occidentale ale Europei, în Africa până la Capul Bunei

Speranțe, în Australia, în Tasmania, în America până în Țara de Foc. în ce privește semnificația religioasă a sepulturilor, ea a fost viguros controversată. Nu ne putem îndoi că înhumarea morților trebuia să aibă o semnificație, dar care? Mai întâi, nu trebuie uitat că „abandonarea, pur şi simplu, a corpurilor în hăţişuri, dezmembrarea lor, lăsarea lor ca pradă păsărilor răpitoare, fuga precipitată din locuinţe şi părăsirea în ele a corpurilor, nu înseamnă absenţa ideii de supravieţuire"-8. Cu atât mai mult, credința în supraviețuire este confirmată de sepulturi; altfel nu s-ar înțelege grija pentru a înmormânta corpurile. Această supraviețuire putea să fie pur „spirituală", cu alte cuvinte, concepută ca o postexistență a sufletului, credință coroborată cu apariția morților în vise. Dar unele morminte pot fi tot atât de bine interpretate ca o precauție împotriva eventualei întoarceri a mortului; în aceste cazuri, cadavrele erau în poziție ghemuită şi poate legate cu sfoară. Pe de altă parte, nimic nu exclude ca poziția repliată a mortului, departe de a trăda teama de „cadavrele vii" (teamă atestată la anumite popoare), să semnifice, dimpotrivă, speranța unei „re-naşteri"; căci se cunosc numeroase cazuri de înhumare intenționată în poziție foetală.

Printre cele mai bune exemple de sepulturi cu semnificație magico-religioasă, să cităm pe aceea de la Teşik Tash, în Uzbekistan (un copil încadrat de o pereche de coarne de capră sălbatică), pe cea de la Chapelle-aux-Saints, în Correze (în groapa unde era înmormântat corpul s-au găsit mai multe unelte de silex şi bucăți de ocru roşu9, şi pe aceea de la Ferrassie, în Dordogne (mai multe morminte monticulate, cu depozite de unelte din piatră). Trebuie adăugat cimitirul dintr-o grotă de pe Muntele Cârmei, cu zece morminte. Se discută încă asupra autenticității şi semnificației ofrandelor alimentare sau a obiectelor depuse în morminte; exemplul cel mai familiar este acela al craniului feminin de la Mas-d'Azil10, cu ochi artificiali, aşezat pe un maxilar şi un corn de ren.

în paleoliticul superior practica înhumării pare să se generalizeze. Corpurile presărate cu ocru roşu sunt înmormântate în gropi unde s-a găsit un anumit număr de obiecte de podoabă (cochilii, pandantive, coliere). Probabil că aceste cranii şi oseminte de animale descoperite lângă morminte sunt resturi de prânzuri rituale, adică nu chiar ofrande. Leroi-Gourhan consideră că „mobilierul funerar", adică obiectele personale ale defunctului, este „foarte discutabil" (op. cit., p. 62). Problema este importantă; prezența unor asemenea obiecte presupune nu numai credința într-o supraviețuire personală, ci şi certitudinea că defunctul îşi continuă activitatea specifică într-o altă lume. Idei similare sunt din abundența atestate la diverse niveluri de cultură. In orice caz, acelaşi autor recunoaşte autenticitatea unui mormânt aurignacian, în Liguria, unde scheletul este însoțit de patru din acele obiecte misterioase numite „sceptre" (op. cit., p. 63). Deci, cel puțin unele morminte indică în mod indubitabil credința într-o continuare post-mortem a unei activități anumite1'.

8 Leroi-Gourhan, Leş religions de la prehistoire, p. 54.

9 Descoperirile arheologice recente au arătat că hematitul se extrăgea într-o mină din Swaziland acum 29 000 de ani, şi în Rodezia acum 43 000 de ani. Exploatarea hematitului în aceste mine din Africa s-a prelungit timp de mii de ani. Descoperirea unei exploatări similare lângă lacul Balaton, în Ungaria, către ~ 24000 ilustrează posibilitățile tehnologice ale oamenilor din paleolitic şi măsura mijloacelor lor de comunicare. Cf. R. A. Dart, „The Antiquity of mining în South Africa"; id., „The Birth of Simbology", pp. 21 sq.

10 Leroi-Gourhan vorbeşte de „o grămadă de resturi culinare pe care se afla aşezată o relicvă umană probabil dezafectată şi în orice caz deplasată" (p. 57).

11 Precizăm că alți savanți consideră că numărul „documentelor" autentice găsite în mormiiue este mult mai mare.

Pe scurt, se poate trage concluzia că sepulturile confirmă credința în supraviețuire (semnalată deja prin folosirea ocrului roşu) şi aduc câteva precizări suplimentare: înhumări orientate spre răsărit, marcând intenția de a lega soarta sufletului de traiectoria soarelui, deci speranța unei „re-nasteri", i.e. a unei postexistențe într-o altă lume; credința în continurea activității specifice; anumite rituri funerare, indicate de podoabele-ofrande şi de resturile de ospățuri.

Dar e de ajuns să examinăm înhumarea la un popor arhaic din zilele noastre, pentru ca să ne dăm seama de bogăția şi profunzimea simbolismului religios implicat într-o ceremonie aparent atât de simplă. C. Reichel-Dolmatoff a dat o descriere destul de detaliată a îngropării unei tinere fete, în 1966, la indienii Kogi, trib de limbă cibcea, locuind în Sierra Nevada de Santa Marta, în Columbia12. După ce a ales locul gropii, şamanul (mama) execută o serie de gesturi rituale şi declară: „Aici este satul Morții; aici este casa ceremonială a Morții; aici este uterul. Voi deschide casa. Casa este închisă; eu o voi deschide". După care anunță: „Casa este deschisă", şi se retrage. Moarta este înfăşurată în pânză albă şi tatăl său coase giulgiul. în tot acest timp, mama şi bunica intonează un cântec lent, aproape fără cuvinte. Pe fundul gropii se pun pietricele verzi, scoici şi cochilia unui gasteropod. Apoi, şamanul încearcă zadarnic să ridice corpul simulând că e prea greu; de-abia a noua oară reuşeşte. Corpul este aşezat cu capul spre răsărit şi „se închide casa", adică se umple groapa. Urmează alte mişcări rituale împrejurul mormântului, şi în cele din urmă toți se retrag. Ceremonia a durat două ore.

Cum a remarcat C. Reichel-Dolmatoff, un arheolog al viitorului, săpând mormântul, nu va găsi decât un schelet cu

capul spre răsărit şi câteva pietre şi scoici. Riturile, şi mai ales ideologia religioasă implicată, nu mai pot fi „recuperate" după rămăşiţe13. De altfel, pentru un observator străin contemporan care nu cunoaşte religia tribului Kogi, simbolismul ceremoniei va rămâne inaccesibil. Căci, aşa cum scrie Reichel-Dolmatoff, e vorba de „verbalizarea" cimitirului ca „sat al Morţii" şi „casă ceremonială a Morţii", verbalizarea gropii ca „locuinţă" şi „uter" (ceea ce explică poziţia foetală a corpului, culcat pe partea dreaptă), urmată de verbalizarea ofrandelor ca „alimente pentru Moarte", şi prin ritualul „deschiderii" şi „închiderii" „casei-uter". Purificarea finală prin circumvalaţie rituală desăvârşeşte ceremonia.

Pe de alta parte, comunitatea Kogi identifică Lumea —- uterul Mamei Universale — cu fiecare sat, fiecare casă cultuală, fiecare locuinţă şi fiecare mormânt. Când şamanul ridică de nouă ori cadavrul, el semnalează întoarcerea corpului la starea sa foetală, parcurgând, în sens invers, cele nouă luni de gestaţie. Şi pentru că mormântul este asimilat cu lumea, ofrandele funerare primesc o semnificaţie cosmică, în plus, ofrandele, „hrană pentru Moarte", au, de asemenea, un sens sexual (în mituri, vise şi în regulile de căsătorie, actul „mâncării" simbolizează, la triburile Kogi, actul sexual) şi, prin urmare, constituie 6 „sămânţă" care o fertilizează pe Mamă. Scoicile sunt încărcate de un simbolism destul de complex, care nu este numai sexual: ele îi reprezintă pe membrii vii ai familiei, în timp ce cochilia de melc simbolizează pe „soţul" moartei, căci dacă obiectul nu se găseşte în mormânt, tânăra, abia sosită în lumea cealaltă, va „cere un soţ", ceea ce va provoca moartea unui tânăr al tribului...14

Ne oprim aici cu analiza simbolismului religios pe care îl conţine o înmormântare în comunitatea Kogi. Dar e important să subliniem că, abordat exclusiv la nivel arheologic, acest simbolism ne este tot atât de inaccesibil ca şi cel al unei sepulturi paleolitice. Particularitatea documentelor arheologice limitează şi sărăceşte „mesajele" pe care sunt susceptibile de a le

12 C. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta", Razon y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes, nr. l (1967), pp. 55-72.

^ De fapt, ritualul era aproape necunoscut înainte de observaţiile lui C. Reichel-Dolrnatoff.

14 Acest obicei este extrem de răspândit, şi el supravieţuieşte încă în Europa Orientală, unde morţii tineri sunt „căsătoriţi" cu un brad.

&-5Sf*

transmite. Nu trebuie niciodată pierdut din vedere acest fapt când suntem confruntaţi cu sărăcia şi caracterul opac al izvoarelor noastre.

4. Controverse în jurul depozitelor de oase

Depozitele de oase de urs de peşteră, descoperite în Alpi si în regiunile învecinate, constituie „documentele" cele mai numeroase, dar şi cele mai controversate, privind ideile religioase ale ultimei perioade interglaciare. în peştera din Drachenloch (Elveţia), Emil Băchler a găsit depozite de oase, mai ales de cranii şi de oase lungi; ele erau grupate şi aşezate fie în lungul peretelui, fie în nişele naturale ale stâncii, fie într-un fel de casetă de piatră. Din 1923 până în 1925, Băchler a explorat altă peşteră, la Wildenmannlisloch, unde a găsit mai multe cranii de urs, lipsite de mandibule, cu oase lungi aşezate între ele. Descoperiri asemănătoare au fost făcute şi de alţi cercetători ai preistoriei în diverse peşteri din Alpi; cele mai importante în Drachenhoetli, în Styria, la Petershoehle în Franconia, unde K. Hoermann a descoperit cranii de urşi în nişe la adâncimea de 1,20 m faţă de sol. De asemenea, în 1950, K. Ehrenberg a găsit la Salzofenhoehle (Alpii austrieci) trei cranii de urs aşezate în nişe naturale ale peretelui alături de oase lungi orientate de la est către vest.

întrucât aceste depozite păreau intenţionale, savanţii s-au străduit să le descifreze semnificaţia. Al. Gahs le-a comparat cu ofranda de jertfă a primei vânători (Primitialopfer) adusă de anumite populaţii arctice unei Fiinţe Supreme. Ofranda consta exact în aşezarea pe nişte platforme a craniului şi oaselor lungi ale animalului doborât; se ofereau divinităţii creierul şi măduva animalului, adică părţile cele mai apreciate de către vânător. Această interpretare a fost acceptată, între alţii, de către Wilhelm Schmidt şi W. Koppers; pentru aceşti etnologi, aceasta constituia o dovadă că vânătorii de urşi ai peşterilor din ultimul interglaciar credeau într-o Fiinţă Supremă sau un Stăpân al Animalelor. Alţi autori au comparat osuarele din cultul ursului, aşa cum este sau a fost practicat acesta în emisfera nordică, până în secolul al XlX-lea; acest cult comportă conservarea craniului şi a oaselor lungi ale ursului răpus, pentru ca Stăpânul Animalelor să-1 poată reînvia în anul următor. Karî Meuli vedea numai o formă particulară de „înhumare a animalelor", pe care el o considera cel mai vechi rit de vânătoare. Pentru savantul elveţian, acest rit punea în evidenţă un raport direct între vânător şi vânat; primul înhuma resturile animalului pentru a-i permite reîncarnarea. Nici o fiinţă divină nu era implicată.

Toate aceste interpretări au fost puse în discuţie de către un cercetător din Basel, F. Ed. Koby, după care multe „depozite" de cranii sunt rezultatul hazardului şi al urşilor înşişi, umblând şi râcâind printre oase. Leroi-Gourhan s-a

declarat întru totul de acord cu această critică radicală: craniile închise în „casete" de piatră, grupate lângă perete sau suspendate în nişe şi încadrate de oase lungi, se explică prin fapte geologice şi prin comportamentul urşilor înşişi (op. cit., pp. 31 sq.). Această critică a intenţionalităţii „depozitelor" pare convingătoare, cu atât mai mult cu cât primele săpături din peşteri erau neglijente. Totuşi, e surprinzător ca acelaşi tip de „depozit" să se regăsească în numeroase peşteri, în nişe plasate la mai mult de un metru înălţime. De altfel, Leroi-Gourhan recunoaşte că „modificări făcute de om sunt probabile în câteva cazuri" (p. 31).
în orice caz, interpretarea depozitelor ca ofrande aduse Fiinţelor Supreme a fost abandonată, chiar de către partizanii lui W. Schmidt şi W. Koppers. într-un studiu recent asupra sacrificiilor la paleantropi, Johannes Maringer a ajuns la concluziile următoare: 1) la nivelul paleoliticului inferior (Torralba, Ciu-Ku-tien, Lehringen), sacrificiile nu sunt atestate; 2) documentele paleoliticului mijlociu (Drachenloch, Petershohle etc.) se pretează la interpretări diferite, dar caracterul

lor religios (i.e. sacrificii aduse Fiinţelor Supranaturale) nu este evident; 3) dc-abia în paleolitic târziu (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan etc.) se poate vorbi, „cu mai multă s£ mai puţină certitudine", de sacrificii15.
Cum era de aşteptat, cercetătorul este confruntat fie cu absenţa documentelor irefutabil fie cu opacitatea semantică a documentelor a căror autenticitate pare asigurată. „Activitate spirituală" a paleantropilor — ca, de altfel, aceea a „primitivilor" din zilele noastre — las urme fragile. Pentru a nu da decât un exemplu, se pot invoca argumentele lui Koby Leroi-Gourhan contra propriei lor concluzii; faptele geologice şi comportamentul urşilor c peşteră ar fi suficiente pentru a explica absenta depozitelor rituale, în ce priveşte opacitate semantică a depozitelor de oase a căror intenţie rituală este în afara îndoielii, paralelele s găsesc la vânătorii arctici contemporani. Prin el însuşi, depozitul nu este decât expresia unt intenţionalităţi magico-religioase\ semnificaţiile specifice ale acestui act ne devin accesibil graţie informaţiilor comunicate de către membrii societăţilor respective. Se poate afla, eventua astfel dacă oasele lungi şi craniile reprezintă ofrande aduse unei Fiinţe Supreme sau unui Stăpâ al Animalelor sau, dimpotrivă, dacă ele sunt conservate în speranţa că vor fi reacoperite c carne. Chiar această ultimă credinţă este susceptibilă de interpretări diverse: animalul „renaşte graţie Stăpânului Animalelor, sau „sufletului" care sălăşluieşte în oase, sau, în fine, grad faptului că vânătorul i-a asigurat un „mormânt" (pentru a evita ca oasele să fie devorate d către câini).
întotdeauna trebuie să ţinem cont de multiplicitatea interpretărilor posibile ale unui documen a cărui intenţionalitate magico-religioasă este plauzibilă. Dar, pe de altă parte, nu trebuie s. uităm că oricare ar fi deosebirile dintre vânătorii arctici şi cei din paleolitic, toţi aparţin aceluias tip de economie şi, foarte probabil, aceleiaşi ideologii religioase specifice civilizaţiilor d» vânători. Prin urmare, compararea documentelor preistorice cu faptele etnologice este justificată
S-a propus sa se interpreteze, din această perspectivă, descoperirea, în Silezia, a unui cranii fosil de urs brun tânăr, aparţinând aurignacianului timpuriu, în timp ce incisivii sau canini erau retezaţi sau piliţi, molarii erau încă în stare excelentă. W. Koppers a amintit „sărbătoare; ursului" la triburile Giliak din insula Sahalin şi Aino din insula Yeso: înainte de a-1 omorî se taie cu un fel de ferăstrău caninii şi incisivii ursului tânăr, pentru ca animalul să nu mă poată să-i rănească în timpul ceremoniei16. Şi întrucât, în timpul aceleiaşi ceremonii, copii. străpung cu săgeţi ursul legat cobză, anumite gravuri parietale de la grota Trois Freres, înfăţişânc urşi atinşi de săgeţi şi de pietre, şi care par să vomite un val de sânge17, au fost interpretate în acelaşi sens. Dar scene similare sunt susceptibile de interpretări diverse.
Importanţa unei idei religioase arhaice este confirmată, de asemenea, de capacitatea sa de a „supravieţui" în epocile ulterioare. Astfel, credinţa că animalul poate renaşte pornind de la oasele sale se întâlneşte într-un număr considerabil de culturi18. Acesta e motivul pentru care era interzis să se spargă oasele animalelor care urmau să fie consumate. E vorba de o idee proprie civilizaţiilor de vânători şi de păstori, dar care a supravieţuit în religii şi mitologii mai complexe. Un exemplu destul de cunoscut este acela al ţapilor lui Thorr, înjunghiaţi şi consumaţi seara, dar pe care zeul îi învia a doua zi, pornind de la oasele lor19. Celebră este,
15 J. Maringer, „Die Opfer der palăolithischen Menschen", p. 271.
16 Este vorba de un ritual foarte important: sufletul ursului este trimis ca mesager al oamenilor pe lângă divinitatea protectoare, pentru ca aceasta să le asigure succesul vânătorilor viitoare.
17 Cf. J. Maringer, The Gods oftheprehistoric mân, pp. 103 sq. şi fig. 14.
18 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme et Ies techniques archaîques de iextase (ediţia a 2-a), pp. 139 sq., cu bibliografia citată în note şi mai ales Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens",/;aw/w.
19 Cf. Gylfaginnitig, cap. 26.

de asemenea, o viziune a lui lezechiel (37; 1-8 sq.): profetul a fost transportat într-o vale „plină de oase" şi,

supunându-se cuvintelor Domnului, le vorbi: „Oase uscate, ascultați cuvântului Celui Etern; Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată, eu voi face să intre în voi duh şi veți învia... S-a făcut un vuiet, şi o mişcare şi oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. Şi am privit şi eu şi iată, erau pe ele vine şi crescuse carne".

5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri?

Documentele figurative cele mai importante şi cele mai numeroase au fost furnizate de explorarea grotelor pictate. Aceste tezaure de artă paleolitică sunt repartizate pe un teritoriu relativ restrâns, între Urali si Atlantic. Obiecte de artă mobiliară au fost găsite într-o mare parte a Europei Occidentale şi Centrale şi în Rusia până la Don. Dar arta parietală se limitează la Spania, Franța şi Italia de Sud (cu excepția unei grote pictate în Ural, descoperită în 1961). Ceea ce ne izbeşte de la început este „extraordinara unitate a conținutului artistic: sensul aparent al imaginilor nu pare să fi variat de la ~ 30000 până la ~ 9000 î.Hr. şi rămâne acelaşi în Asturii şi pe Don"20. După Leroi-Gourhan, e vorba de difuziunea prin contact a unui aceluiaşi sistem ideologic, în speță, acela care marchează „religia cavernelor" (ihid., p. 84)21.

întrucât picturile se găsesc destul de departe de intrare, cercetătorii sunt de acord în a considera grotele asemeni unor sanctuare. De altfel, multe din aceste peşteri erau nelocuibile, si dificultățile de acces accentuau caracterul lor numinos. Pentru a ajunge în fața pereților pictați, trebuiau parcurse sute de metri, ca în cazul grotei de la Niaux sau a celei de la Trois Freres. Grota de la Cabreret constituie un veritabil labirint şi cere câteva ore ca s-o vizitezi. La Lascaux, se ajunge la galeria inferioară — unde se găseşte una din capodoperele artistice din paleolitic — coborând pe o scară de sfoară de-a lungul unui puț de 6,30 m adâncime. Intenționalitatea acestor opere pictate sau gravate pare în afară de îndoială. Pentru a le interpreta, majoritatea cercetătorilor au făcut apel la paralele etnologice. Anumite comparații nu erau convingătoare, mai ales când se încerca a se „completa" documentul paleolitic pentru ca el să semene şi mai mult analogului etnografic. Dar asemenea explicații imprudente îi compromit numai pe autorii lor, nu şi metoda pe care aceştia pretind că o utilizează.

Urşii, leii şi alte animale sălbatice străpunse de săgeți, sau modelajele de argilă găsite în peştera de la Montespan, figurând lei şi un urs ciuruit de găuri adânci şi rotunde, au fost interpretate drept dovezi ale „magiei de vânătoare"22. Ipoteza este plauzibilă, dar unele din aceste opere ar putea fi interpretate ca reactualizarea unei vânători primordiale. Este, de asemenea, probabil că riturile erau celebrate în zonele cele mai profunde ale „sanctuarelor", poate înaintea unei expediții de vânătoare sau cu ocazia a ceea ce s-ar fi putut numi „inițierea" adolescenților23. O scenă din peştera Trois Freres a fost interpretată ca fiind reprezentarea a unui dansator mascat

20 A. Leroi-Gourhan, Leş religions de la prehistoire, p. 83.

21 Acelaşi autor a stabilit cronologia şi morfologia operelor de artă paleolitice, pe care o împarte în cinci perioade, începând cu epoca prefigurativă (~ 50000), urmată de epoca primitivă (~ 30000), în care apar figuri puternic stilizate, perioada arhaică (în jur de 20000-15000) caracterizată printr-o mare măiestrie tehnică, perioada clasică (în magdalenian, cea ~ 15000-11000) cu un realism al formelor foarte accentuat, pentru a intra în declin şi a se stinge în perioada târzie (cea-10000).

22 H. Begouen şi N. Casteret au reconstruit un întreg ritual plecând de la modelajul în argilă al ursului de la Montespan; a se vedea critica lui P. Graziosi, Palaeolithic Art, p. 152; cf. Peter J. Ucko şi Andr6 Rosenfeld, Palaeolithic Cave An, pp. 188-189.

23 J. Charet a interpretat amprentele de tălpi umane din grota de la Tuc d" Aubert ca o dovadă a inițierii băieților; ipoteza a fost acceptată de unii cercetători, dar respinsă de J. Ucko şi A. Rosenfeld, op. cil., pp. 177-178.

în bizon şi cântând dintr-un instrument care ar fi putut fi flaut. Interpretarea pare convingătoare pentru că se cunosc în arta paleolitică vreo 55 de figurări de oameni îmbrăcați în piei, de multe ori în poziție de dans24. Este vorba, de altfel, de un comportament ritual specific populațiilor contemporane de vânători.

Abatele Breuil a făcut celebră gravura numită „Marele Vrăjitor" din peştera Trois Freres, gravură incizată pe peretele peşterii şi măsurând 75 centimetri înălțime. Desenul lui Breuil îl arată pe „Vrăjitor" cu un cap de cerb purtând mari ramuri de coarne, dar cu fața de bufniță, urechi de lup şi o barbă de capră sălbatică. Brațele sale se termină cu gheare de urs şi o lungă coadă de cal îi atârnă la spate. Numai membrele inferioare, sexul şi poziția sa de dansator indică faptul că avem de-a face cu o figură umană. Dar fotografii recente n-au arătat toate elementele descrise cu grijă de Breuil25. Se poate ca anumite detalii să fi fost deteriorate din momentul descoperirii gravurii (de exemplu, ramura a doua), dar nu este exclus ca abatele Breuil să fi executat slab crochiul său. Aşa cum îl vedem în fotografiile recente, „Marele Vrăjitor" este mai puțin impresionant. Totuşi, el poate fi interpretat ca un „Stăpân al Animalelor" sau un vrăjitor care îl personifică. De altfel, pe o placă de ardezie gravată din Lourdes se distinge un om înfăşurat într-o piele de cerb, cu o coadă de cal şi purtând pe cap coarne de cerb.

La fel de celebră, şi nu mai puțin controversată, este faimoasa compoziție recent descoperită la Lascaux, într-o

galerie inferioară a peşterii, al cărei acces este extrem de dificil. Se poate vedea un bizon rănit, îndreptându-şi coamele către un om în aparenţă mort, care zace la pământ; arma sa, un fel de ţepuşă prevăzută cu un cârlig, se sprijină de burta animalului; lângă om (al cărui cap se termină cu un plisc), se află o pasăre pe o creangă. Scena a fost interpretată, în general, ca un „accident de vânătoare", în 1950, Horst Kirchner a propus să se vadă aici o şedinţă şamanică; omul nu ar fi mort, ci în transă în faţa bizonului sacrificat în timp ce sufletul său ar călători în lumea de dincolo. Pasărea pe creangă, motiv specific şamanismului siberian, ar fi spiritul său protector. După H. Kirchner, „şedinţa" era întreprinsă pentru ca şamanul să ajungă, în extaz, alături de zei şi să le ceară binecuvântarea, adică succesul la vânătoare. Acelaşi autor consideră că misterioasele „sceptre de comandă" sunt beţe de tobă. Dacă această interpretare este acceptată, aceasta ar însemna că vrăjitorii paleolitici foloseau tobe comparabile cu acelea ale şamanilor siberieni26.

Explicaţia lui H. Kirchner a fost controversată, şi nu ne reclamăm competenţa de a o judeca. Totuşi existenţa unui anumit tip de „şamanism" în epoca paleolitică pare sigură. Pe de o parte, şamanismul domină încă în zilele noastre ideologia religioasă a vânătorilor şi a păstorilor. Pe de altă parte, experienţa extatică în sine, ca fenomen originar, este constitutivă condiţiei umane; nu ne putem imagina o epocă în care omul nu a avut vise, ori vise-în-stare-de trezie şi nu intra în „transă", pierdere a conştiinţei interpretată ca o călătorie a sufletului în lumea de dincolo. Ceea ce se modifică şi se schimbă în diversele forme de cultură şi de religie este interpretarea şi valorizarea experienţei extatice, întrucât universul spiritual al oamenilor din paleolitic era dominat de raporturile de ordin „mistic" dintre om şi animal, nu este greu să ghicim funcţiile unui specialist al extazului.

Au fost puse, de asemenea, în legătură cu şamanismul desenele numite „la raze X", adică figurând scheletul şi organele interne ale animalului. Aceste desene, atestate în Franţa în timpul magdalenianului (~ 13000-6000) şi în Norvegia între ~ 6000-2000, se regăsesc în Siberia

24 Cf. J. Maringer, op. cit., p. 145.

25 Cf. J. Ucko si A. Rosenfeld, fig. 89 si pp. 204, 206.

26 H. Kirchner, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", pp. 244 sq., 279 sq. Să reamintim că s-au găsit beţe de tobă, din os, pe insula Oleny în Marea Barenţ, într-un strat datând aproximativ din perioada ~ 500; cf. M. El iade, Le Chamanisme, p, 391.

orientală, la eschimoşi, în America (la triburile Odjibwa, Pueblo etc.) şi, de asemenea, în India, în Malaezia, în Noua Guinee şi în Australia de Nord-Vest27. Este o artă specifică pentru culturile de vânători, dar ideologia religioasă care o impregnează este şamanica. într-adevăr, numai şamanul este acela care, graţie viziunii sale supranaturale, poate fi capabil să-şi „vadă propriul schelet"28, în alţi termeni, el este capabil sa pătrundă până la sursa vieţii animale: elementul osos. Că este vorba de o experienţă fundamentală pentru un anumit tip de „mistică" este un fapt demonstrat, între altele, prin aceea că el este cultivat încă, în buddhismul tibetan.

6. Prezenţa feminină

Descoperirea reprezentărilor plastice feminine din ultima perioadă glaciară a pus probleme care continuă să fie dezbătute. Răspândirea acestor reprezentări este destul de întinsă, din sud-vestul Franţei până la Lacul Baikal, în Siberia, şi din Italia de Nord până la Rin. Statuetele, de 5 până la 25 de centimetri înălţime, sunt sculptate în piatră, în os sau în fildeş. Ele au fost numite, destul de impropriu, „Venus", cele mai celebre fiind „Vernis" din Lespuges, din Willendorf (Austria) şi din Laussel (Dordogne)29. Totuşi, graţie mai cu seamă preciziei săpăturilor, cele mai instructive sunt piesele descoperite la Gagarino şi Mezin, în Ucraina. Ele provin din niveluri ale locuinţelor, prin urmare par să fie în relaţie cu religia casnică. La Gagarino s-au găsit, lângă pereţii unei locuinţe, şase figurine sculptate în os de mamut. Ele sunt sumar cioplite, cu un abdomen de proporţii exagerate şi capul fără trăsături. Piesele descoperite la Mezin sunt puternic stilizate; unele pot fi interpretate ca forme feminine reduse la elemente geometrice (acest tip este atestat de altfel în Europa Centrală); altele reprezintă, foarte probabil, păsări. Figurinele sunt decorate cu diferite desene geometrice, între altele, crucea gamata. Pentru a explica eventuala lor funcţiune religioasă, F. Hancar a amintit că anumite triburi de vânători din Asia septentrională fabrică mici sculpturi antropomorfe din lemn, numite dzuli. în triburile în care dzuli sunt feminini, aceşti „idoli" reprezintă strămoaşa mitică din care se presupune că au descins toţi membrii tribului: ei protejează familiile şi locuinţele, şi la întoarcerea din marile vânători li se prezintă ofrande de arpacaş şi de grăsime.

Şi mai semnificativă este descoperirea făcută de M.M. Gherasimov la Mal'ta, în Siberia. E vorba de un „sat" ale cărui case dreptunghiulare erau divizate în două jumătăţi, cea din dreapta rezervată bărbaţilor (nu s-au găsit decât obiecte de uz masculin), iar cea din stânga, femeilor; statuetele feminine provin exclusiv din această a doua jumătate. Corespondentul lor în odaia bărbaţilor reprezintă păsări, dintre care unele au fost interpretate drept falusuri30.

Este imposibil de precizat funcţia religioasă a acestor figurine. Se poate presupune că ele reprezentau într-un fel sacralitatea feminină şi, deci, puterile magico-religioase ale zeiţelor. „Misterul" constituit de modul de a exista

specific femeilor a jucat un rol important în numeroase religii, atât primitive cât şi istorice. Este meritul lui Leroi-Gourhan de a fi pus în lumină funcția centrală a polarității masculin-feminin în ansamblul artei paleolitice, i.e. picturi şi reliefuri rupestre, statuete sau plachete din piatra. El a putut să arate, în plus, unitatea acestui limbaj simbolic, din regiunea franco-cantabrică până în Siberia. Utilizând analiza topografică şi statistică, Leroi-Gourhan a ajuns la concluzia că figurile (formele, chipurile etc.) şi semnele

27 Andreas Lommel, Shamanism: The beginnings ofArt, pp. 129 sq.

28 M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 65 sq.

29 Franz Hancar, „Zum Problem der Venusstatuetten im eurasiatischen Jungpalăolithikum", pp. 90 sq., 150 sq.

30 M.M. Gherasimov, „Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta", p. 40, rezumată de Karl Jettmar, în Leş religions arctiques etfmnoises, p. 292.

sunt interschimbabile; de exemplu, imaginea bizonului posedă aceeaşi valoare — „feminină" — ca şi „rănile" sau alte semne geometrice. El a observat, apoi, că există un cuplaj de valori mascul-femelă, de exemplu, bizonul (feminin) şi calul (masculin). „Descifrată" în lumina acestui simbolism, peştera se revelă ca o lume organizată şi încărcată de semnificații.

Pentru Leroi-Gourhan nu e nici o îndoială că peştera era un sanctuar şi că plăcile de piatră sau figurinele constituie „sanctuare mobile", având aceeaşi structură simbolică ca şi peşterile pictate. Totuşi, acest autor admite că sinteza pe care el consideră că a reconstituit-o nu ne revelă limbajul religiei paleolitice. Metoda sa îi interzice să recunoască „evenimentele" evocate în anumite picturi rupestre, în celebra „scenă" de la Lascaux, interpretată de alți cercetători ca un accident de vânătoare sau o şedință şamanică, Leroi-Gourhan nu vede decât o pasăre aparținând unui anumit „grup topografic", „echivalentă simbolic cu omul sau cu rinocerul, care-i sunt chiar vecini de panou" (op. cit., p. 148). în afara cuplării simbolurilor cu valoare sexuală opusă (ce exprimă, poate, importanța religioasă acordată acestei complementarități), tot ceea ce Leroi-Gourhan poate să avanseze este că „reprezentările ascund un sistem extrem de complex şi bog^rt, mult mai complex şi mult mai bogat decât s-ar fi putut imagina până atunci" (p. 151). Teoria lui Leroi-Gourhan a fost criticată din diverse unghiuri; i s-a reproşat, mai ales, o anumită inconsistență în „citirea" figurilor şi semnelor, precum şi faptul că n-a raportat riturile
efectuate în grote la sistemul simbolic pe care 1-a stabilit31. Oricum, contribuția lui Leroi-Gourhan este importantă: el a demonstrat unitatea stilistică şi ideologică a artei paleolitice şi a pus în evidență complementaritatea valorilor religioase camuflate sub semnul „masculinului" şi „femininului". Un simbolism analog caracteriza „satul" din Mal'ta, cu cele două jumătăți ale sale distincte, destinate celor două sexe. Sistemele implicând complementaritatea celor două principii sexuale şi cosmologice abundă şi în societățile primitive, şi le vom întâlni, de asemenea, în religiile arhaice. Probabil că acest principiu al complementarității era invocat atât pentru a organiza lumea cât şi pentru a explica misterul creației sale şi al regenerării sale periodice.

7. Rituri, gândire şi imaginație la vânătorii paleolitici

Descoperirile recente ale paleontologiei au în comun faptul că împing tot mai departe în timp „începuturile" omului şi ale culturii. Omul se dovedeşte mai vechi şi activitatea sa psihomentală mai complexă decât se credea chiar şi numai cu câteva decenii în urmă. Recent, Alexander Marshak a putut să demonstreze existența, în paleoliticul superior, a unui sistem simbolic de notare a timpului, bazat pe observarea fazelor lunare. Aceste notări, pe care autorul le numeşte „time-factored", adică acumulate fără întrerupere într-o lungă perioadă, permit să presupunem că anumite ceremonii sezoniere sau periodice erau fixate cu mult timp înainte, cum se întâmplă, în zilele noastre, la siberieni şi la indienii din America de Nord. Acest „sistem" de notări s-a menținut mai mult de 25 000 de ani, din aurignacianul timpuriu până în magda-lenianul târziu. După A. Marshak, scrierea, aritmetica şi calendarul propriu-zis, care îşi fac apariția în primele civilizații, se referă probabil la simbolismul care impregnează „sistemul" de notare prin semne utilizat în paleolitic32.

Orice s-ar spune despre teoria generală a lui A. Marshak asupra dezvoltării civilizației, rămâne sigur faptul că ciclul lunar era analizat, memorizat şi folosit în scopuri practice cu

31 Cf. P.J. Ucko şi A. Rosenfeld, p. 220; 195 sq. Critici similare au fost aduse de eătre Henri Lhote.

32 Cf. Alexander Marshak, The Roots ofCivilization, pp. 81 sq. La fel de semnificativă este capacitatea oamenilor din paleolitic de a observa şi desemna cu preci/ie fazele vieții vegetale; ef. A. Marshak, op, cit., pp. 172 sq; id., „Le baton de commandcmcnt de Montgaudier (Charente)", pp. 329 sq.

cea 15 000 ani înaintea descoperirii agriculturii, înțelegem atunci mai bine rolul considerabil al lunii în mitologiile arhaice şi mai ales faptul că simbolismul lunar a integrat într-unul şi acelaşi „sistem" realități atât de variate ca

femeia, apele, vegetația, șarpele, fertilitatea, moartea, „re-nașterea" etc.33
Analizând meandrele gravate pe obiecte sau pictate pe pereții peșterilor, A. Marshak a tras concluzia că aceste desene constituie un „sistem", căci ele prezintă o succesiune și exprimă o intenționalitate. Această structură este deja atestată în desenele gravate pe un os exhumat la Pech de l'Aze (Dordogne) și aparținând nivelului acheulean (cea ~ 135000), adică cu cel puțin 100 000 de ani înaintea meandrelor paleoliticului superior, în plus, meandrele sunt trasate împrejurul desenelor de animale și deasupra lor, indicând un anumit ritual („act individual de participație", cum îl denumește A. Marshak). Este dificil să precizăm semnificația lor, dar plecând de la un anumit moment (de exemplu, desenul de la Petersfeld, Baden), meandrele sunt prezentate în „running angles" și sunt însoțite de pești, în acest caz, simbolismul acvatic este evident. Dar, după autorul citat, nu e vorba numai de o „imagine" a apei, nenumăratele urme lăsate de degete și de diferite unelte indică un „act individual de participație", în care simbolismul sau mitologia acvatică jucau un rol bine determinat34.
Atari analize conforma funcția rituală a semnelor și a figurilor paleolitice. Pare acum evident că aceste imagini și aceste simboluri se referă la anumite „istorii", adică la anumite evenimente având legătură cu anotimpurile, obiceiurile vânatului, sexualitatea, moartea, puterile misterioase ale anumitor ființe supranaturale și ale anumitor personaje („specialiști ai sacrului"). Reprezentările paleolitice pot fi considerate un cod semnificând atât valoarea simbolică (deci „magico-religioasă") a imaginilor, cât si funcția lor în ceremoniile care se referă la anumite „istorii". Desigur, noi nu vom ști niciodată conținutul precis al acestor „istorii". Dar „sistemele" în care se încadrează diferitele simboluri ne permit să ghicim cel puțin importanța lor în practicile magico-religioase ale oamenilor din paleolitic. Cu atât mai mult cu cât multe din „sisteme" sunt împărtășite și de societățile de vânători.
Așa cum am remarcat mai sus (§ 4), putem „reconstitui" anumite aspecte ale religiilor preistorice, luând în considerare riturile și credințele specifice ale vânătorilor primitivi. Nu e vorba numai de „paralele etnografice", metodă care a fost aplicată cu mai mult ori mai puțin succes de către toți cercetătorii, cu excepția lui Leroi-Gourhan și a lui Laming-Emperair35. Dar, ținând cont de toate diferențele care separă o cultură preistorică de o cultură primitivă, putem totuși circumscrie anumite configurații fundamentale. Căci numeroase civilizații arhaice, bazate pe vânătoare, pescuit și cules, supraviețuiau până nu de mult la marginea spațiului locuibil al suprafeței terestre (în Țara de Foc, în Africa, la hotentoți și boșimani, în zona arctică, în Australia etc.) sau în marile păduri tropicale (pigmeii bambuți etc.). în ciuda influențelor civilizațiilor agricole vecine (cel puțin în unele cazuri), structurile originare nu erau încă dezarticulate spre finele secolului al XlX-lea. Aceste civilizații „oprite în loc" într-un stadiu analog paleoliticului superior constituie întrucâtva un fel de fosile vii36.
33 Cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, cap. IV.
34 A. Marshak, „The Meander as a System". Autorul consideră că tradiția meandrelor nu se lasă explicată prin magia vânătorii sau prin simbolul sexual. Ansamblul Șarpe-Apă-Ploaie-Furtună-Nor se regăsește în Eurasia neolitică, în Australia, în Africa și în cele două Americi.
35 Ceea ce a atras critica lui P.J. Ucko, op. cit., pp. 140 sq. Acest autor, după ce a reamintit unele exemple în care comparația etnografică a clarificat unele aspecte ale societăților preistorice (pp. 151 sq.), prezintă o analiză a artei rupestre paleolitice în lumina faptelor australiene și africane (pp. 191 sq.)
36 Reamintim că conceptul de „fosile vii" a fost folosit cu succes în mai multe ramuri ale biologiei, cu deosebire în speologie. Troglobiile care populează astăzi peșterile aparțin unei faune de mult depășite. „Ele sunt veritabile fosile vii și reprezintă adesea stadii foarte vechi ale istoriei vieții: terțiarul și chiar secundarul" (dr. Racoviță). Grotele conservă astfel o faună arhaică foarte importantă ca să înțelegem grupele zoomorfice primitive care nu sunt fosilizabile.

Desigur, nu e vorba de a atribui oamenilor din paleolitic practici religioase și mitologii ale „primitivilor". Dar, așa cum am remarcat deja, extazul de tip șamanic pare atestat în paleolitic. Aceasta implică, pe de o parte, credința într-un „suflet" capabil să părăsească trupul și să călătorească singur în lume, iar pe de altă parte, convingerea că, într-o asemenea călătorie, sufletul poate să întâlnească anumite Ființe Supraumane și să Ie ceară ajutorul sau binecuvântarea. Extazul șamanic implică pe lângă posibilitatea de a „poseda", adică de a pătrunde în corpurile oamenilor, și pe aceea „de a fi posedat" de către sufletul unui mort sau al unui animal, de către un spirit sau un zeu.
Pentru a aminti un alt exemplu, separarea sexelor (§ 6) ne permite să presupunem existența riturilor secrete rezervate bărbaților și celebrate înaintea unei expediții vânătorești. Rituri asemănătoare constituie apanajul grupurilor de adulți, analoage „asociațiilor de bărbați" (Mănnerbiinde); „secretele" sunt dezvăluite adolescenților prin intermediul riturilor inițiatice. Unii autori au crezut că au găsit dovada unei atari inițieri în peștera de la Montespan, dar această interpretare a fost contestată. Totuși, arhaismul riturilor de inițiere este în afara oricărei îndoieli. Analogiile între numeroase ceremonii atestate la extremitățile lumii locuite (Australia, America de Sud și de Nord)37 dovedesc o tradiție comună dezvoltată deja în paleolitic.

în ceea ce priveşte „dansul circular" de la Montespan (oricare ar fi interpretarea urmelor lăsate de tălpile adolescenților pe solul argilos al peşterii), Curt Sachs nu se îndoieşte că această coregrafie rituală era bine cunoscută de către oamenii paleoliticului38. Or, dansul circular este extrem de răspândit (în toată Eurasia, în Europa Orientală, în Melanezia, la indienii din California etc.). El este practicat pretutindeni de către vânători, fie pentru a împăca sufletul animalului doborât, fie pentru a asigura înmulțirea vânatului39.

In ambele cazuri, continuitatea cu ideologia religioasă a vânătorilor paleolitici este evidentă. în plus, „solidaritatea mistică" între grupul vânătorilor şi vânat lasă să se presupună existența unui anumit număr de „secrete ale meseriei" în posesiunea exclusivă a bărbaților; or, asemenea „secrete" sunt comunicate adolescenților prin intermediul inițierilor.

Dansul circular ilustrează admirabil persistența riturilor şi a credințelor preistorice în culturile arhaice contemporane. Vom întâlni îndată şi alte exemple. Pentru moment să reamintim că anumite picturi rupestre din Hoggar şi din Tassili au putut să fie „descifrate" grație unui mit inițiatic al păstorilor peuli, mit comunicat de un ştiutor de carte din Mali africanistului Germaine Dieterlen, care 1-a publicat40. Pe de altă parte, H. von Sicard, într-o monografie consacrată lui Luwe şi analogilor săi onomastici, a ajuns la concluzia că acest zeu african reprezintă cea mai veche credință religioasă a vânătorilor euro-africani, într-o epocă pe care savantul suedez o localizează înainte de ~ 800041.

Pe scurt, pare plauzibil să se afirme că un anumit număr de mituri erau familiare populațiilor paleolitice, în primul rând miturile cosmogonice şi miturile de origine (originea omului, a vânatului, a morții etc.). Pentru a nu cita decât un exemplu, un mit cosmogonic pune în scenă Apele Primordiale şi Creatorul, antropomorf sau sub formă de animal acvatic, plonjând în fundul oceanului pentru a aduce materia necesară creării lumii. Enorma difuziune a acestei cosmogonii şi structura sa arhaică incjică o tradiție moştenită din cea mai veche preistorie42.

37 Vezi M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 69 sq.

38 Curt Sachs, World History of the Dance (1931), pp. 124,208.

-19 Vezi bogata documentație la Evel Gasparini, // Matriarcato Slavo, pp. 667 sq.

40 G. Dieterlen, Koumen; Cf. Henri Lhote, „Leş gravures et Ies peintures rupestres de Sahara", pp. 282 sq.

41 H. von Sicard, „Luwe und verwante mythische Gestalten", pp. 720 sq.

42 Vezi analiza comparativă a tuturor variantelor sale în cartea noastră De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 81-130 |= De la Zamolxis la Genghis-Han, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1980, pp. 87-135 — nota trad.].

La fel, miturile, legendele şi riturile în legătură cu urcarea la cer sau „zborul magic" (aripile, penele de păsări de pradă — vultur, şoim) sunt universal atestate, în toate continentele, din Australia şi America de Sud până în zonele arctice43. Or, aceste mituri sunt solidare cu experiențele onirice şi extatice, specifice şamanismului, şi arhaismul lor este indubitabil.

Tot atât de răspândite sunt miturile şi simbolurile curcubeului şi ale replicii sale terestre, podul, legături prin excelență cu lumea de dincolo. Putem, de asemenea, să presupunem existența unui „sistem" cosmologic articulat, pornind de la experiența fundamentală a unui „Centru al Lumii", în jurul căruia s-a organizat spațiul. Deja în 1914, W. Gaerte adunase un mare număr de semne şi imagini preistorice, susceptibile de a fi interpretate drept Munți cosmici, Ombilicuri ale Pământului şi Fluvii paradigmatice care împart „lumea" în patru direcții44.

în ce priveşte miturile despre originea animalelor şi raporturile religioase între vânător, vânat şi Stăpânul Animalelor, probabil că ele sunt abundent menționate în cod cifrat în repertoriul iconografic al oamenilor din paleolitic. Tot astfel, este greu să ne imaginăm o societate de vânători lipsită de mituri asupra originii focului, cu atât mai mult cu cât majoritatea acestor mituri pun în evidență activitatea sexuală, în fine, trebuie întotdeauna ținut seamă de experiența primară a sacralității Cerului şi a fenomenelor cereşti şi atmosferice. Este una din rarele experiențe care revelează spontan „transcendența" şi maiestatea, în plus, ascensiunile extatice ale şamanilor, simbolismul zborului, experiența imaginară a altitudinii ca eliberare de povara greutății contribuie şi ele la consacrarea spațiului celest ca sursă şi locuință prin excelență a ființelor supraumane: zei, spirite, eroi civilizatori. Dar tot atât de importante şi semnificative sunt şi „revelațiile" nopții şi ale tenebrelor, omorârea vânatului şi moartea unui membru al familiei, catastrofele cosmice, eventualele crize de entuziasm, de nebunie sau de ferocitate homicidă ale membrilor tribului.

Un rol decisiv au valorizările magico-religioase ale limbajului. De pe acum, anumite gesturi puteau să indice epifania unei puteri sacre sau a unui „mister" cosmic. Probabil că gesturile figurilor antropomorfe erau încărcate nu numai de semnificație, ci şi de putere. Semnificația religioasă a „gesturilor-epifanii" era cunoscută încă de anumite societăți primitive către sfârşitul secolului al XlX-lea45. Cu atât mai mult, inventivitatea fonetică a trebuit să constituie un izvor inepuizabil de puteri magico-religioase. Chiar înaintea limbajului articulat, vocea omenească era capabilă să transmită informații, ordine sau dorințe, şi, de asemenea, să suscite un întreg univers imaginar prin exploziile sale sonore, prin inovațiile sale fonice. E destul să ne gândim la creațiile fabuloase, paramitologice şi parapoetice, dar şi iconografice, ocazionate de exercițiile preliminare ale şamanilor pregătindu-şi călătoria lor extatică, sau de repetiția

manfram-unlor în timpul anumitor meditații Yoga, implicând în același timp ritmul respirației (prănăyăma) și vizualizarea „silabelor mistice".
Pe măsura perfecționării sale, limbajul își mărea mijloacele magico-religioase. Cuvântul pronunțat declanșa o forță, dificil, dacă nu imposibil, de anulat. Credințe similare supraviețuiesc încă în numeroase culturi primitive și populare. Le regăsim, de asemenea, în funcția rituală a formulelor magice ale panegiricului, satirei, execrației și anatemei în societățile mai complexe.
43 Cf. M. Eliade, Mythes, reves etmysteres, pp. 163-164; id.,/x? Chamanisme, pp. 319 sq., 350 sq., 372 sq.; id.,Religions australie/mea, pp. 139 sq.
44 V. Gaerte, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit; Erdberg, Himmelsberg, Erdnabcl und Weltstrome". Precizăm că majoritatea exemplelor citate de Gaerte aparțin culturilor preistorice mai recente.
45 La anumite triburi din Australia septentrională, ritul principal al inițierii unei tinere fete consta în a o prezenta solemn în fața comunității. Se arată că este adultă, altfel spus pregătită să-și asume comportamentul propriu femeilor. Or, a arăta ceva în chip ritualic, fie că e vorba de un semn, un obiect sau un animal, înseamnă a declara o prezență sacră, a aclama miracolul unei hierofanii; cf. M. Eliade, Religions australiennes, p. 120, pentru alte exemple, vezi Naissances mysiiques, pp. 96 sq.

Experiența exaltantă a cuvântului ca forță magico-religioasă a dus adesea la certitudinea că limbajul este capabil să asigure rezultatele obținute prin acțiunea rituală.
Pentru a încheia, trebuie să ținem seama, de asemenea, de diferența între diversele tipuri de personalitate. Un anumit vânător se distingea prin actele sale de curaj sau prin șiretenia sa, un altul prin intensitatea transelor sale extatice. Aceste diferențe caracterologice implică o anumită varietate în valorizarea și interpretarea experiențelor religioase, în sfârșit, dincolo de cele câteva idei fundamentale comune, moștenirea religioasă a paleoliticului prezenta deja o configurație destul de complexă.

Capitolul II

CEA MAI ÎNDELUNGATA REVOLUȚIE: DESCOPERIREA AGRICULTURII. MEZOLITICUL SI NEOLITICUL

8. Un Paradis pierdut

La sfârșitul epocii glaciare, către ~ 8000, climatul și peisajul s-au schimbat în mod radical și, ca urmare, și flora și fauna Europei la nord de Alpi. Retragerea ghețarilor a provocat migrația faunei către regiunile septentrionale. Treptat, pădurea s-a substituit stepelor arctice. Vânătorii au urmărit vânatul, mai ales turmele de reni, dar rărirea faunei i-a obligat să se instaleze pe malurile lacurilor și pe litoraluri și să trăiască din pescuit. Noile culturi care s-au dezvoltat în mileniile ulterioare aparțin perioadei mezoliticului. în Europa Occidentală ele sunt net mai sărace decât grandioasele creații ale paleoliticului superior. Dimpotrivă, în Asia de Sud-Vest și în special în Palestina, mezoliticul constituie o perioadă axială: este epoca domesticirii primelor animale și a începuturilor agriculturii.
Se cunosc destul de puțin practicile religioase ale vânătorilor care au urmărit turmele de reni în nordul Europei, în depozitul de nămol al unei ape stătătoare din Stellmoor, lângă Hamburg, A. Rust a găsit resturile a doisprezece reni întregi, scufundați, cu pietre în pântece sau în cușca toracică. Rust și alți autori au interpretat acest fapt ca ofrandă de jertfire a primului vânat adusă unei divinități, probabil Stăpânului Animalelor. Dar H. Pohlhausen a amintit că eschimoșii își conservă proviziile de carne în apa înghețată a lacurilor și a râurilor1. Totuși, după cum recunoaște însuși H. Pohlhausen, această explicație empirică nu exclude intenționalitatea religioasă a anumitor depozite, într-adevăr sacrificiul prin scufundare este larg atestat, și în epoci diferite, din Europa Septentrională până în India2. Lacul de la Stellmoor era probabil considerat „loc sacru" de către vânătorii din mezolitic. Rust a cules din zăcământ numeroase obiecte: săgeți din lemn, unelte din os, topoare cioplite din coarne de ren. Probabil că ele reprezintă ofrande, cum este cazul obiectelor din epoca bronzului sau a fierului găsite în unele lacuri și mlaștini din Europa Occidentală. Desigur, mai mult de cinci milenii despart cele două grupe de obiecte, dar continuitatea acestui tip de practică religioasă este neîndoielnică, în izvorul zis Saint-Sauveur (Pădurea din Compiegne) au fost descoperite silexuri din neolitic (sparte intenționat în semn de ex-voto), obiecte din vremea galilor, a galo-romanilor, și din Evul Mediu până în zilele noastre3. Trebuie de asemenea ținut seamă de faptul că, în acest caz, practica s-a menținut în pofida influenței culturale a Romei imperiale și, mai ales, în ciuda interdicțiilor repetate ale bisericii creștine. Dincolo de interesul său intrinsec, acest exemplu are o valoare paradigmatică: el ilustrează admirabil continuitatea „locurilor sfințite" și a anumitor practici religioase.
1 A. Rust, Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor; H. Mu'ller-Karpe, Handbuch der Vorgeschichte, voi. I, pp. 224 sq; H. Pohlhausen, „Zum Motiv der Rentierversenkung", pp. 988-989; J. Maringer, „Die Opfer der Palăolitischen Menschen", pp. 266 sq. ,

2Cf. A. Closs „Das Versenkungsopfer",/?aw/wî. , • =
3 M. Eliade, Trăite d'histoire des religions (ediție nouă, 1968), p. 174. ' ; /
\

Tot în stratul mezoiitic de la Stellmoor, A. Rust a descoperit un stâlp din lemn de pin cu un craniu de ren în vârf. După J. Maringer, acest stâlp cultual indică probabil prânzuri rituale: era consumată carnea renilor, iar capetele lor erau oferite unei ființe divine. Nu departe de Ahrensburg-Hopfenbach, într-o stațiune mezolitică datată ~ 10000, A. Rust a degajat din fundul unui lac un trunchi de salcie de 3,50 m lungime, sculptat grosolan: se disting capul, un gât lung şi vagi trăsături incizate, care, după autorul descoperirii, reprezintă brațele. Acest „idol" fusese împlântat în lac, dar împrejur nu s-au găsit nici oseminte, nici obiecte de vreun fel. E vorba, probabil, de imaginea unei Ființe Supranaturale, deşi este imposibil de precizat structura acesteia4.
Alături de sărăcia acestor puține documente ale vânătorilor de reni, arta rupestră a Spaniei orientale oferă istoricului religiilor un material considerabil. Pictura rupestră naturalistă a paleoliticului superior s-a transformat, în „Levantul spaniol", într-o artă geometrică rigidă si formalistă. Pereții stâncoşi din Sierra Morena sunt acoperiți de figuri antropomorfe şi teriomorfe (mai ales de cerbi şi mufloni) reduse la câteva linii şi cu diferite semne (panglici şerpuitoare, cercuri, puncte, sori). Hugo Obermaier a arătat că aceste figuri antropomorfe se aseamănă desenelor specifice galeților pictați din Azilian5. întrucât această civilizație derivă din Spania, reprezentările antropomorfe înscrise pe pereții de stâncă şi cele de pe galeți trebuie să aibă semnificații asemănătoare. Au fost explicate ca simboluri faîice, ca elemente ale unei scrituri sau ca semne magice. Cea mai convingătoare pare comparația cu ciuring-uri\e australiene. Se ştie că aceste obiecte rituale, cel mai adesea din piatră şi ornate cu diverse desene geometrice, reprezintă corpul mistic al strămoşilor. Ciuring-urile. sunt ascunse în peşteri sau îngropate în anumite locuri sacre, şi nu sunt comunicate tinerilor decât la terminarea inițierii lor. La tribul Aranda, tatăl se adresează fiului în aceşti termeni: „Iată corpul tău, din care ai ieşit printr-o nouă naştere" sau: „Acesta este trupul tău. El este strămoşul care erai (u, când, în viața ta anterioară, peregrinai. Apoi ai coborât în peştera sfânta, pentru ca să te odihneşti acolo"6.
în cazul în care galeții pictați la Mas d'Azil ar fi avut, cum este probabil, o funcțiune analogă aceleia a dwmz#-urilor, este imposibil de ştiut dacă autorii lor împărtăşeau idei similare cu acelea ale australienilor. Nu putem să ne îndoim totuşi de semnificația religioasă a galeților azilieni. în grota de la Birsek, în Elveția, s-au găsit 133 de galeți zugrăviți, aproape toți sparți. Pare probabil ca ei să fi fost sparți de către duşmani sau de locuitorii ulteriori ai cavernelor, în ambele cazuri, ceea ce se urmărea era anihilarea forței magico-religioase prezente în aceste obiecte. După toate aparențele grotele şi locurile ornate cu picturi rupestre din Levantul spaniol constituiau locuri sfinte. Cât priveşte sorii şi alte semne geometrice care însoțesc figurările antropomorfe, semnificația lor rămâne misterioasă7.
N-avem nici un mijloc pentru a preciza originea şi dezvoltarea credinței în strămoşi, în perioadele preistorice. Judecând după paralele etnografice, acest complex religios este susceptibil să coexiste cu credința în Ființe supranaturale sau în Stăpânul Animalelor. Nu vedem de ce ideea strămoşilor mitici nu ar face parte din sistemul religios al oamenilor din paleolitic: ea este solidară cu mitologia originilor — originea lumii, a vânatului, a omului, a morții — specifică
4 A. Rust,Die jungpalăolitischen Zellanlangen von Ahrensburg, pp. 141 sq.; J. Maringer, „Die Opfer der palăolitischen Menschen", pp. 267 sq.; H. Muller-Karpe, Handbuch d. Vorgeschichte, voi. II, pp. 496-497 (nr. 347) ezită să vadă în acest obiect un „idol".
5 Civilizația vânătorilor şi pescarilor, numită astfel după localitatea Mas d'Azil, grotă din Pirineii francezi.
6 M. Eliade, Religions australiennes (1972), pp. 100 sq. Se vede că, după credința australienilor, strămoşul există simultan în „corpul său mistic", ciuringa, şi în omul în care el s-a reîncarnat. Trebuie adăugat că el există si în pământ, sub formă de „spirit-copil" (ibid., p. 60).
7 Amintim că australienii, precum şi numeroase triburi sud-americane, cred că strămoşii mitici s-au metamorfozat în astre sau au urcat la Cer pentru a locui în Soare sau stele.

civilizațiilor de vânători. De altfel, e vorba de o idee religioasă universal răspândită şi fertilă mitologic, căci ea s-a menținut în toate religiile, chiar cele mai complexe (cu excepția buddhis-mului hinayana). Se întâmplă ca o idee religioasă arhaică să se dezvolte într-un mod neaşteptat în anumite epoci, ca urmare a unor împrejurări speciale. Dacă este adevărat că ideea de strămoş mitic şi cultul strămoşilor domină mezoliticul european, probabil că, aşa cum gân-deşte J. Maringer (op. cit., p. 183), importanța acestui complex religios se explică prin amintirea epocii glaciare, când strămoşii îndepărtați trăiau într-un fel de „paradis al vânătorilor", într-adevăr, australienii consideră că strămoşii mitici au trăit în epoca de aur, într-un paradis terestru, în care vânatul abunda şi în care noțiunile de bine şi rău erau

practic necunoscute8. Exact această lume „paradisiacă" încearcă australienii s-o reactualizeze în timpul anumitor sărbători, când legile şi interdicțiile sunt suspendate.

9. Lucru, tehnologie si lumi imaginare

Aşa cum am spus, în Orientul Apropiat, mai ales în Palestina, mezoliticul marchează o epocă creatoare, păstrându-şi, totodată, caracterul său de tranziție între două tipuri de civilizație, aceea a vânătorii şi culesului şi cea bazată pe cultura cerealelor, în Palestina, vânătorii paleoliticului superior par să fi locuit în peşteri o lungă perioadă de timp. Reprezentanții culturii natufiene9 sunt cei care au optat pentru o existență net sedentară. Ei locuiau în peşteri, precum si în Jocuri în aer liber (ca la Einan, unde s-a scos la iveală un cătun format din colibe circulare, prevăzute cu vetre). Natufienii descoperiseră importanța alimentară a cerealelor sălbatice, pe care le secerau cu seceri de piatră şi cărora le zdrobeau semințele într-o piuliță cu ajutorul unui pisălog10. Era un mare pas înainte spre agricultură. Domesticirea animalelor a început si ea în timpul mezoliticului (dar nu se generalizează decât la începutul neoliticului): oaia la Zawi Chemi-Shanidar, spre ~ 8000, capra la Ierihon, în Iordania, pe la ~ 7000, si porcul către ~ 6500; câinele la Stan Carr în Anglia, către ~ 750011. Rezultatele imediate ale cultivării gramineelor se vădesc în expansiunea populației si dezvoltarea comerțului, fenomene care caracterizează deja civilizația natufiană.

Spre deosebire de schematismul geometric specific desenelor şi picturilor mezoliticului european, arta natufienilor este naturalistă: s-au scos la lumina zilei mici sculpturi de animale si figurine umane, adesea în postură erotică12. Simbolismul sexual al pilonilor sculptați în formă de falus este atât de „evident" că nu poți să te îndoieşti de semnificația lor magico-religioasă.

Cele două tipuri de înmormântări natufiene —a) înhumarea întregului corp, într-o poziție ghemuită, b) îngroparea craniilor — erau cunoscute în paleolitic şi se vor prelungi în neolitic Cu privire la scheletele exhumate la Einan'3, s-a presupus că o victimă umană era sacrif;

8 M. Eliade, Religions australiennes, p. 57.

9 Termen derivat de Wady de la Natuf, unde această populație mezolitică a fost recunoscut* J0 Emmanuel Anati, Palestine before the Hebrews, pp. 49 sq.; Muller-Karpe, Handbuch

Histoire ancienne d'Israel, I, pp. 41 sq.

1' Toate aceste date au fost obținute grație analizelor cu radiocarbon. Despre doirr op. cit., II, pp. 250 sq. Recent s-a descoperit în valea Nilului de Sus un comp' cereale datat ~ 13000. Cf. Fred Wendorf, S. Rushdi şi R. Schild, „Egyptian Prt voi. 169, 1970, pp. 1161-1171).

12 Vezi, de exemplu, figurina găsită Ia Ain Sakhri; E. Anati, op. cit., p. 160. A » ne'olithiques, pp. 21 sq.

13 Unul din morminte poate fi considerat drept cel mai vechi monument megalitic di) Despre Einan, cf. Mu'ller-Karpe, op. cit., II, p. 349.

°0

/vin ti ster

A

i O.' "

Vf ,

x,« le s peuples

cu ocazia îngropării, dar nu se cunoaşte semnificația ritualului. Cât priveşte depozitele de cranii, s-au comparat documentele natufiene cu depozitele descoperite la Offnet, în Bavaria, şi în peştera de la Hohlenstern, în Wiirttenburg: toate aceste cranii aparțineau unor indivizi care fuseseră masacrați, poate de către vânătorii de cranii sau de canibali14.

Şi într-un caz şi în celălalt se poate presupune că e vorba de un act magico-religios, întrucât capul (i.e. creierul) era considerat drept sediu al „sufletului". De multă vreme, grație viselor şi experiențelor extatice şi paraextatice, se recunoscuse existența unui element independent de corp, pe care limbile moderne îl desemnează prin termenii „suflet", „spirit", „suflu", „viață", „dublu" etc. Acest element „spiritual" (nu poate fi numit altfel, pentru că era perceput ca imagine, viziune, „apariție" etc.) era prezent în corpul întreg; el constituia întrucâtva „dublul" său. Dar localizarea „sufletului" sau a „spiritului" în creier a avut consecințe considerabile15; pe de o parte, exista credința că se poate asimila elementul „spiritual" al victimei, consumând creierul său; pe de altă parte, craniul, sursă de putere, devenea obiect de cult.

în afara agriculturii, alte descoperiri au avut loc în timpul mezoliticului, cele mai importante fiind arcul şi fabricarea funiilor, a plaselor, a cârligelor de undiță şi a ambarcațiunilor pentru călătorii destul de lungi. Ca şi celelalte invenții anterioare (unelte din piatră, diverse obiecte lucrate în os şi în coarne de cerb, veşminte şi corturi din piei etc.), precum şi cele care vor fi executate în neolitic (în primul rând ceramica), toate aceste descoperiri au suscitat mitologii şi afabulații paramitologice, şi adeseori au întemeiat comportamente rituale. Valoarea empirică a acestor

invenții este evidentă.
Mai puțin evidentă este importanța activității imaginare declanșate de intimitatea cu diferite modalități ale materiei. Lucrând cu un silex sau cu un ac primitiv, legând piei de animale sau panouri de lemn, pregătind o undiță sau un vârf de săgeată, modelând o statuetă în lut, imaginația decelează analogii nebănuite între diferite niveluri ale realului: uneltele şi obiectele sunt încărcate de nenumărate simbolisme, lumea lucrului — microuniversul care confiscă atenția meşteşugarului timp îndelungat — devine un centru misterios şi sacru, bogat în semnificații.
Lumea imaginară creată şi continuu îmbogățită prin contactul cu materia se lasă cu greu surprinsă din creațiile figurative sau geometrice ale diferitelor culturi preistorice. Dar ea ne este accesibilă şi din experiențele propriei noastre imaginații. Mai ales această continuitate la nivelul activității imaginare ne poate permite să „înțelegem" existența oamenilor trăind în acele epoci îndepărtate. Dar activitatea imaginară a omului preistoric, spre deosebire de aceea a oamenilor din societățile moderne, era înzestrată cu o dimensiune mitologică. Un număr considerabil de figuri supranaturale şi episoade mitologice, pe care le vom întâlni în tradițiile religioase ulterioare, reprezintă foarte probabil „descoperiri" ale epocilor de piatră.

10. Moştenirea de la vânătorii din paleolitic

Progresele realizate în vremea mezoliticului pun capăt unității culturale a populațiilor paleolitice şi declanşează varietatea şi divergențele, care vor deveni de acum înainte principala caracteristică a civilizațiilor. Rămăşițele societăților de vânători paleolitic! încep să pătrundă în regiunile marginale sau greu accesibile: deşertul, marile păduri, munții. Dar acest proces de îndepărtare şi de izolare al societăților paleolitice nu implică dispariția comportamentului

14 E. Anati, op. cit.,p. 175; J. Maringer, The Gods oftheprehistoricmân, pp. 184 sq. Vezi, de asemenea, Muller-Karpe, op. cit., I, pp. 239 sq.
15 Şi nu numai pentru credințele epocilor preistorice. Grecii înşişi localizaseră sufletul (şi mai târziu, o dată cu Alcmeon din Crotona, sperma) în cap. Cf. R.B. Onian, Origins of European Thought, pp. 107-108, 115, 134-136 etc.

şi spiritualității specifice vânătorului. Vânătoarea ca mijloc de subzistență se prelungeşte în societățile de agricultori. Probabil că un anumit număr de vânători, care refuzau să participe activ la economia cultivatorilor, au fost folosiți ca apărători ai satelor; la început împotriva fiarelor sălbatice care îi hărțuiau pe sedentari şi distrugeau ogoarele, iar mai târziu împotriva tâlharilor. Este, de asemenea, posibil ca primele organizații militare să se fi constituit pornind de la aceste grupuri de vânători — apărători ai satelor. Cum vom vedea îndată, războinicii, cuceritorii şi aristocrațiile militare prelungesc simbolismul şi ideologia vânătorului exemplar.
Pe de altă parte, sacrificiile sângeroase,practicate atât de cultivatori cât şi de păstori, repetă, la urma urmei, uciderea vânatului de către vânător. Un comportament care, timp de unul sau două milioane de ani, s-a confundat cu modul uman (sau cel puțin masculin) de existență nu se lasă uşor desființat.
După mai multe milenii de la triumful economiei agricole, Weltanschauung-u\ vânătorului primitiv se va face din nou resimțit în istorie, într-adevăr, invaziile şi cuceririle indo-euro-penilor şi ale turco-mongolilor vor fi întreprinse sub semnul vânătorului prin excelență, al carnasierului. Membrii confreriilor militare (Mãnnerbunde) indo-europene şi cavalerii nomazi ai Asiei Centrale se comportau față de populațiile sedentare pe care le atacau asemeni carnasierelor care vânează, sugrumă şi devoră erbivorele stepei sau vitele țăranilor. Numeroase triburi indo-europene şi turco-mongole aveau ca eponimi animale de pradă (în special lupul) şi se considerau urmaşii unui strămoş mitic teriomorf. Inițierile militare ale indo-europenilor comportau o transformare ritualică în lup: războinicul exemplar îşi însuşea comportamentul unui carnasier.
Pe de altă parte, urmărirea şi doborârea unei sălbăticiuni devine modelul mitic al cuceririi unui teritoriu (Landnâmă) şi al întemeierii unui stat16. La asirieni, iranieni şi turco-mongoli tehnicile de vânătoare şi cele de război se aseamănă până la confuzie. Pretutindeni, în lumea eurasiatică, de la apariția asirienilor până la începuturile epocii moderne, vânătoarea constituie totodată educația prin excelență şi sportul favorit al suveranilor şi al aristocrațiilor militare. De altfel, prestigiul fabulos al felului de existență al vânătorului în comparație cu acela al cultivatorilor sedentari se menține încă la numeroase populațiuni primitive17. Sutele de mii de ani trăite într-un fel de simbioză mistică cu lumea animală au lăsat urme indelebile, în plus, extazul orgiastic e capabil să reactualizeze comportamentul religios al primilor paleohominizi, când vânatul era devorat crud; e ceea ce s-a întâmplat în Grecia, cu adoratorii lui Dionysos (§ 124), sau la începutul secolului al XX-lea, la populațiile A'îssaua din Maroc.

11. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine

Se ştie, din 1960 încoace, că satele au precedat descoperirea agriculturii. Ceea Ghilde numea „revoluția neolitică" a avut loc treptat între ~ 9000 şi ~ 7000. c menea, că, spre deosebire de ceea ce se credea până de curând, cultura grar-' cirea animalelor au precedat fabricarea ceramicii. Agricultura propriu-'7' s-a dezvoltat în Asia de Sud-Vest şi în America Centrală. „V^ reproducția vegetativă a tuberculilor, a rădăcinilor sau rizorr' ^

umede tropicale din America şi Asia de Sud-Est. " \ ^ -
16 în Africa şi în alte părţi „vânătoarea ritualică" are loc cu oca/ia inițierilor şi,
17 Un exemplu caracteristic: populaţiile Desâna din Columbia se proclamă vânate din pescuit şi horticultucă; dar în ochii lor numai viaţa vânătorilor merită să fie trăită.
c'
°9 vin
i ster
V- i i
>-• et Ies peuples

Se cunoaşte încă puţin antichitatea vegeculturii şi raporturile ei cu cerealicultura. Unii etnologi sunt înclinaţi să considere vegecultura mai veche decât cultura grânelor; alţii, dimpotrivă, consideră că ea reprezintă o imitaţie sărăcită a agriculturii. Una din rarele indicaţii precise a fost furnizată de săpăturile efectuate în America de Sud. în câmpiile din Rancho Peludo, în Venezuela şi Momii, în Columbia, vestigii ale unei culturi de manioc au fost descoperite sub nivelul culturii porumbului, ceea ce înseamnă antecedenţa vegeculturii18. Recent, o nouă dovadă a vechimii vegeculturii a fost pusă în evidenţă în Thailanda: într-o peşteră („Grota Fantomelor") s-au exhumat mazăre cultivată, bob şi rădăcini de plante tropicale; analiza cu radiocarbon indică dateînjurde-900019.
Este inutil să insistăm asupra importanţei descoperirii agriculturii pentru istoria civilizaţiei. Devenind producătorul hranei sale, omul a trebuit să-şi modifice comportamentul ancestral, înainte de toate el a trebuit să-şi perfecţioneze tehnica măsurării timpului, descoperită deja din paleolitic. El nu se mai putea mulţumi doar să asigure exactitatea anumitor date viitoare cu ajutorul unui rudimentar calendar lunar. De aci înainte, cultivatorul va fi obligat să-şi elaboreze proiectele cu mai multe luni înainte de punerea lor în aplicare, obligat să execute, într-o ordine precisă, o serie de activităţi complexe în vederea unui rezultat îndepărtat şi, mai ales la început, niciodată sigur: recolta, în plus, cultura plantelor a impus o diviziune a muncii altfel orientată de cum era înainte, căci principala responsabilitate în asigurarea mijloacelor de trai revenea de aci înainte femeilor.
Nu mai puţin considerabile au fost consecinţele descoperirii agriculturii pentru istoria religioasă a omenirii. Domesticirea plantelor a prilejuit o situaţie existenţială până acum inaccesibilă; ea a provocat creări şi răsturnări de valori care au modificat radical universul spiritual al omului preneolitic. Vom analiza îndată această „revoluţie religioasă" inaugurată de triumful cereali-culturii. Pentru moment să reamintim miturile care explică originea celor două tipuri de agricultură. Cunoscând cum explicau cultivatorii apariţia plantelor alimentare, aflăm în acelaşi timp justificarea religioasă a modurilor lor de comportare.
Majoritatea miturilor de origine au fost culese de la populaţiile primitive care practicau fie vegecultura, fie cerealicultura. (Astfel de mituri sunt mai rare şi, adesea, radical reinterpretate în culturile evoluate.) O temă destul de răspândită arată că tuberculii şi arborii cu fructe bune de mâncat (cocotierul, bananierul etc.) s-ar fi născut dintr-o divinitate jertfită. Exemplul cel mai faimos vine din Seram, una din insulele de lângă Noua Guinee: din corpul sfârtecat şi îngropat în pământ al unei tinere fete de origine semidivină, Hainuwele, cresc plante necunoscute până atunci, în primul rând tuberculi. Acest omor primordial a schimbat în mod radical condiţia umană, căci el a introdus sexualitatea şi moartea, şi a instaurat instituţiile religioase şi sociale care sunt încă în vigoare. Moartea violentă a Hainuwelei nu e numai o moarte „creatoare", ea permite zeiţei să fie continuu prezentă în viaţa oamenilor şi chiar în moartea lor. Hrănindu-se cu plante răsărite din corpul zeiţei, omul se hrăneşte, în realitate, cu substanţa însăşi a divinităţii.
Nu intenţionăm să insistăm asupra importanţei acestui mit de origine pentru viaţa religioasă şi cultura paleocul ti valorilor. E suficient să spunem că toate activităţile responsabile (ceremonii de pubertate, sacrificii de animale sau sacrificii umane, canibalism, ceremonii funerare etc.) constituie, la drept vorbind, rememorarea asasinatului primordial20. Este semnificativ faptul
18 David R. Harris, „Agricultural systems, ecosystems and the origins of agriculture", în The Domestication and exploitation ofplants and animals, p. 12.
19 Villiam Solheim, „Relics fromTwo Diggings indicate Thais were the First Agrarians", New York Times, ianuarie, 12,1970.
20 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 132 sq. [= Aspecte ale mitului, Bucureşti, Editura Univers, 1978, pp. — nota trad.].
sq.

că agricultorul asociază cu o crimă munca, paşnică prin excelenţă, care îi asigură existenţa; în timp ce în societăţile

de vânători responsabilitatea carnajului este atribuită altuia, unui „străin". E de înţeles atitudinea vânătorului: el se teme de răzbunarea animalului doborât (mai exact, a „sufletului" său) sau se justifică în faţa Stăpânului Animalelor, în ce priveşte pe paleocul-tivatori, mitul omorului primordial justifică, desigur, riturile sângeroase precum sacrificiul uman şi canibalismul, dar este greu de precizat contextul său religios iniţial.

O temă mitică analoagă explică originea plantelor nutritive — atât tuberculi cât şi cereale — ca provenind din excreţiile sau resturile unei zeităţi sau ale unui strămoş mitic. Când beneficiarii descoperă sursa, respingătoare, a alimentelor, ei doboară pe autorul lor; dar, urmând sfaturile acestuia, îi sfârtecă trupul şi îngroapă bucăţile. Plantele nutritive şi alte elemente de cultură (instrumente agricole, viermi de mătase etc.) cresc din cadavrul său[21]. Semnificaţia acestor mituri este evidentă: plantele alimentare sunt sacre, pentru că s-au născut din trupul unei divinităţi (căci excreţiile şi resturile fac şi ele parte din substanţa divină). Hrănindu-se cu ele, omul mănâncă, în ultimă instanţă, o fiinţă divină. Planta alimentară nu este „data" m lume aşa cum este „dat" animalul. Ea este rezultatul unui eveniment dramatic primitiv, în cazul de faţă: produsul unui asasinat. Vom vedea mai târziu consecinţele acestor teologii alimentare.

Etnologul german Ad. E. Jensen consideră că mitul Hainuwelei este specific paleoculti-vatorilor de tuberculi, în ceea ce priveşte miturile despre originea cerealiculturii, ele pun în scenă un furt primordial: cerealele există, dar în cer, păzite cu gelozie de către zei; un erou civilizator urcă la cer, pune stăpânire pe câteva seminţe şi le dăruieşte oamenilor. Jensen numea aceste două tipuri de mitologii „Hainuwele" şi „Prometeu" şi le raporta la civilizaţia paleo-cultivatorilor (vegecultura) şi, respecţi v, la aceea a agricultorilor propriu-zişi (cerealicultura)[22]. Distincţia este, fără îndoială, reală. Totuşi, în ce priveşte cele două tipuri de mituri de origine, ea este mai puţin rigidă decât considera Jensen, căci numeroase mituri explică apariţia cerealelor pornind de la o fiinţă primordială jertfită. Să adăugăm că în religiile agricultorilor originea cerealelor este, de asemenea, divină; dăruirea de cereale oamenilor este adesea pusă în relaţie cu o hierogamie între zeul cerului (sau al atmosferei) şi Mama-Pământ, sau cu o dramă mitică implicând împreunarea sexuală, moartea şi învierea.

12. Femeia şi vegetaţia. Spaţiu sacru şi reînnoirea periodică a Lumii

Prima, şi poate cea mai importantă urmare a descoperirii agriculturii, provoacă o criză în valorile vânătorilor paleolitici: relaţiile de ordin religios cu lumea animală sunt înlocuite cu ceea ce se poate numi solidaritatea mistică între om s, i vegetaţie. Dacă oasele şi sângele reprezentau până acum esenţa şi sacralitatea vieţii, de aici înainte sperma şi sângele le întruchipează, în plus, femeia şi sacralitatea feminină sunt ridicate la rangul de primă putere. Deoarece femeile au avut un rol principal în cultivarea plantelor, ele devin stăpânele câmpurilor cultivate, ceea ce le ridică poziţia socială şi creează instituţii caracteristice, ca de pildă matrilocaţia, prin care soţul era obligat să locuiască în casa soţiei sale.

Fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină; prin urmare, femeile devin responsabile de belşugul recoltelor, căci ele cunosc „misterul" creaţiei. Este vorba de un mister religios, pentru că guvernează originea vieţii, hrana şi moartea. Glia este asimilată femeii. Mai

21 Vezi Atsuhiko Yoshida, ,,Les excretions de Ja Deesse et J'origine de l'agriculture".

22 Cf. Ad. E. Jensen, Das religiose Weltbild eines friihen Kultur, pp. 35 sq; id., Mythes et cultes chez Ies peuples primitifs, pp. 188 sq.

târziu, după descoperirea plugului, munca agrară e asimilată actului sexual[23]. Dar vreme de milenii Mama-Pământ zămislea şi năştea singură, prin partenogeneză. Amintirea acestui „mister" supravieţuia încă în mitologia olimpică (Hera concepe singura şi dă naştere lui Hefaistos, lui Ares) şi se lasă descifrată în numeroase mituri şi în numeroase credinţe populare cu privire la zămislirea oamenilor din Pământ, naşterea pe sol, depunerea noului-născut pe pământ etc.[24] Născut din Pământ, omul, murind, se reîntoarce la mama sa, „Târăşte-te spre Pământ, mama ta", exclamă poetul vedic (Rig Vecia, X, 18, 10).

Desigur, sacralitatea feminină şi maternă nu era ignorată în paleolitic (cf. § 6), dar descoperirea agriculturii îi măreşte sensibil puterea. Sacralitatea vieţii sexuale, în primul rând sexualitatea feminină, se confundă cu enigma miraculoasă a creaţiei. Partenogeneză, hieros gamos şi orgia ritualică exprimă, în planuri diferite, caracterul religios al sexualităţii. Un simbolism complex, de structură antropocosmică, asociază femeia şi sexualitatea cu ritmurile lunare, cu pământul (asimilat matricei), şi cu ceea ce se poate numi „misterul" vegetaţiei. Mister care reclamă „moartea" seminţei spre a-i asigura o nouă naştere, cu atât mai miraculoasă cu cât se manifestă printr-o uimitoare multiplicare. Asimilarea existenţei umane cu viaţa vegetativă se exprimă în imagini şi metafore împrumutate din drama vegetală (viaţa este ca floarea câmpului etc.). Această imagerie a nutrit poezia şi reflexia filosofica timp de milenii şi ea rămâne încă „adevărată" pentru omul contemporan.

Toate aceste valori religioase consecutive descoperirii agriculturii au fost articulate progresiv în decursul timpului. Noi le-am amintit totuşi de pe acum pentru a reliefa caracterul specific al creaţiilor mezolitice şi neolitice. Vom

întâlni mereu idei religioase, mitologii şi scenarii rituale solidare cu „misterul" vieții vegetale. Căci creativitatea religioasă a fost suscitată nu de fenomenul empiric al agriculturii, ci de misterul naşterii, morții si al renaşterii identificat în ritmul vegetației. Crizele care pun în pericol recolta (inundațiile, secetele etc.) vor fi traduse, pentru a fi înțelese, acceptate şi stăpânite, în drame mitologice. Aceste mitologii şi scenariile rituale care depind de ele vor domina timp de milenii civilizațiile Orientului Apropiat. Tema mitică a zeilor care mor şi învie se numără printre cele mai importante, în anumite cazuri, aceste scenarii arhaice vor da naştere la noi creații religioase (de exemplu, Eleusis, Misterele greco-orientale; cf. § 96).
Civilizațiile agricole elaborează ceea ce se poate numi o religie cosmică, pentru că activitatea religioasă este concentrată împrejurul misterului central: înnoirea periodică a Lumii. La fel ca si existența umană, ritmurile cosmice sunt exprimate în termeni împrumutați din viața vegetală. Misterul sacralității cosmice este simbolizat în Copacul Lumii. Universul este conceput ca un organism care trebuie reînnoit periodic; cu alte cuvinte, în fiecare an, „Realitatea absolută", întinerirea, imortalitatea sunt accesibile unor privilegiați sub forma unui fruct sau a unui izvor lângă un arbore25. Arborele cosmic este socotit a fi în Centrul Lumii şi uneşte cele trei regiuni cosmice, căci el îşi afundă rădăcinile în Infern şi vârful său atinge Cerul26.
întrucât lumea trebuie reînnoită periodic, cosmogonia va fi reiterată prin ritualuri cu ocazia fiecărui An Nou. Acest scenariu mitico-ritual este atestat în Orientul Apropiat şi la indo-iranieni. Dar îl găsim, de asemenea, în societățile de cultivatori primitivi, care prelungesc, întrucâtva, concepțiile religioase ale neoliticului. Ideea fundamentală — înnoirea Lumii prin repetarea

23 Vezi exemple în M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, § 91 sq.
24 Ibid., § 86 sq; Mylhes, reves et mysteres, pp. 218 sq.
25 Cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, § 99 sq.
26 Este expresia cea mai răspândită a lui axis mundi; dar e probabil că simbolismul axei cosmice precede sau este independent de civilizațiile agricole, întrucât el se găseşte în anumite culturi arctice.

cosmogonici — e, desigur, mai veche, preagricolă. O regăsim, cu variații inevitabile, la australieni si la numeroase triburi din America de Nord27. La paleocultivatori şi agricultori scenariul mitico-ritual de Anul Nou comportă revenirea morților; ceremonii asemănătoare supraviețuiesc în Grecia clasică, la vechii germani, în Japonia etc. Experiența timpului cosmic, mai ales în cadrul muncilor agricole, sfârşeşte prin a impune ideea timpului circular şi a ciclului cosmic. Deoarece lumea şi existența umană sunt valorizate în termenii vieții vegetale, ciclul cosmic este conceput ca o repetare indefinită a aceluiaşi ritm: naştere, moarte, renaştere, în India postvedică această concepție va fi elaborată în două doctrine solidare: aceea a ciclurilor (yugă) care se repetă la infinit şi aceea a transmigrației sufletelor. Pe de altă parte, ideile arhaice articulate în jurul înnoirii periodice a Lumii vor fi reluate, reinterpretate şi integrate în mai multe sisteme religioase din Orientul Apropiat. Cosmologiile eshatologiile şi mesianismele, care vor domina timp de două milenii Orientul şi lumea mediteraneană, îşi trag rădăcinile din concepțiile neoliticului.
La fel de importante au fost valorizările religioase ale spațiului, adică, în primul rând, ale locuinței şi satului. O existență sedentară organizează altfel lumea decât o viață nomadă. Pentru agricultor, spațiul în care trăieşte: casa, satul, ogorul, constituie „adevărata lume". „Centrul Lumii" este locul consacrat prin ritualuri şi rugăciuni, căci prin el are loc comunicarea cu Ființele supraumane. Nu cunoaştem semnificațiile religioase atribuite de oamenii neoliticului din Orientul Apropiat caselor şi satelor lor. Se ştie, doar, că, începând de la un anumit moment, ei clădeau altare şi sanctuare. Dar în China se poate reconstitui simbolismul casei neolitice, pentru că există o continuitate sau o analogie cu anumite tipuri de locuințe din Asia de Nord şi din Tibet, în cultura neolitică din Yangzhou există mici construcții circulare (circa 5 m în diametru), cu stâlpi sprijinind acoperişul, aliniați împrejurul unei gropi centrale care slujea drept vatră. Acoperişul avea probabil o gaură prin care ieşea fumul din cămin. Această casă, clădită din materiale tari, ar fi avut aceeaşi structură ca şi iurta mongolă din zilele noastre28. Or, se cunoaşte simbolismul cosmologic pe care îl întruchipează iurta şi corturile populațiilor nord-asiatice: Cerul este conceput ca un imens cort susținut de un stâlp central: țăruşul cortului sau deschizătura superioară pentru evacuarea fumului sunt asimilate Stâlpului Lumii sau „Găurii cerului", Steaua Polară29. Această deschizătură este numită, de asemenea, „Fereastra Cerului". Tibetanii numesc deschiderea din acoperişul caselor lor „Soarta Cerului" sau „Poarta Cerului".
Simbolismul cosmologic al locuinței este atestat la un mare număr de societăți primitive, în chip mai mult sau mai puțin manifest, locuința este considerată o imago mundi. întrucât găsim exemple la toate nivelurile de cultură, nu vedem de ce primii oameni neolitici din Orientul Apropiat ar fi făcut excepție, cu atât mai mult cu cât în această regiune simbolismul cosmologic al arhitecturii va cunoaşte cea mai bogată dezvoltare, împărțirea locuinței între cele două sexe (obicei atestat deja în paleolitic, § 6) avea, probabil, o semnificație cosmologică. Diviziunile de care fac dovadă satele cultivatorilor corespund în general unei dihotomii în acelaşi timp clasificatoare şi rituală: Cer şi Pământ, masculin şi feminin etc., şi aparțin totodată la două grupe rituale antagonice. Or, cum vom vedea în

numeroase ocazii, luptele rituale între două grupuri opuse joacă un rol important, mai ales în scenariile de Anul Nou. Fie că e vorba de repetiția unei lupte mitice, ca în Mesopotamia (§ 22), sau pur şi simplu de confruntarea dintre

27 A se urmări exemplele în M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 58 sq. jtrad. românească, pp. 40 sq. — nota trad.|. Australienii nu cunosc, la drept vorbind, o cosmogonie, dar „formarea Lumii" de către Ființe supraumane echivalează cu „creația" sa; cf. Religions australiennes, pp. 55 sq.

28 R. S tei n, „Archilecture et pensee religieuse en Extreme-Orient", p. 168. A se vedea ibid. descrierea unui alt tip de locuință neolitică chineză: construcții pătrate sau dreptunghiulare, semisubterane, prevăzute cu scări descendente.

29 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, p. 213.

două principii cosmogonice (Iarnă/Vară; Zi/Noapte; Viață/Moarte), semnificația profundă este în ambele cazuri aceeaşi: confruntarea, întrecerile, luptele trezesc, stimulează sau augmentează forțele creatoare ale vieții30. Această concepție bio-cosmologică, elaborată probabil de către agricultorii din neolitic, va cunoaşte în decursul vremilor multiple reinterpretări, chiar deformări. Ea este greu recognoscibilă, de exemplu, şi în anumite tipuri de dualism religios. Nu pretindem că am enumerat toate creațiile religioase suscitate de descoperirea agriculturii. Ne-am mulțumit să arătăm sursa comună, în neolitic, a câtorva idei care îşi vor cunoaşte dezvoltarea, adeseori, mii de ani mai târziu. Să adăugăm că difuziunea religiozității structurii agrare a avut drept rezultat, în ciuda nenumăratelor variații şi inovații, constituirea unei anumite unități fundamentale, care, încă în zilele noastre, apropie societăți rurale atât de depărtate unele de altele cum sunt acelea din preajma Mediteranei, din India şi din China.

13. Religii neolitice în Orientul Apropiat

S-ar putea spune că, din neolitic până în epoca fierului, istoria ideilor şi a credințelor religioase se confundă cu istoria civilizației. Fiecare descoperire tehnologică, fiecare invenție economică şi socială este, se pare, „dublată" de o semnificație şi de o valoare religioasă. Când, în paginile care urmează, vom menționa anumite inovații ale neoliticului, va trebui să ținem seama în egală măsură de „ecoul" lor religios. Totuşi, pentru a nu întrerupe prea des unitatea expunerii, nu le vom scoate chiar totdeauna în relief.

Astfel, de exemplu, toate aspectele culturii de la Ierihon ar merita un comentariu religios. Ierihonul este poate cel mai vechi oraş din lume (cea ~ 6850,6770)31, deşi nu cunoştea ceramica. Totuşi, fortificațiile, turnul masiv, marile edificii publice — dintre care unul, cel puțin, pare a fi fost construit în vederea unor ceremonii rituale — denotă o integrare socială şi o organizare economică ce anunță viitoarele state-cetăți din Mesopotamia. J. Garstang şi Kathleen Kenyon au scos la iveală mai multe clădiri având o structură puțin comună, pe care le-au numit „temple" şi „capelă de familie". Printre documentele clar religioase, două statuete feminine şi câteva altele figurând animale indică un cult al fertilității. Unii autori au acordat o semnificație particulară resturilor a trei imagini în ipsos descoperite de J. Garstang în anii '30: ele ar reprezenta un om cu barbă, o femeie şi un copil. Ochii sunt marcați cu scoici. Garstang a crezut că a putut să identifice în aceste resturi cea mai veche triadă divină cunoscută, comportând probabil o mitologie analoagă aceleia care va domina mai târziu Orientul Apropiat. Dar această interpretare este încă controversată32.

Morții erau îngropați sub pardoseala caselor. Câteva cranii exhumate de către Kathleen Kenyon33 ne arată o pregătire specială: părțile inferioare sunt mulate în ipsos şi ochii sunt marcați cu scoici, astfel încât au putut fi asemuite cu nişte adevărate portrete. E vorba, desigur, de un cult al craniilor34. Dar s-ar putea spune, de asemenea, că e vorba de efortul de a păstra amintirea individului viu.

30 Cf. M. Eliade „Remarques sur Ie dualisme religieux: dyades et polarites", în Nostalgie des origines, pp. 249-336, în special pp. 315 sq.

31 K.M. Kenyon, Archaeology in the Holy Land, pp. 39 sq. Formula — „primul oraş din lume" — a fost criticată de G. Childe si R. J. Braidwood. După Kathleen Kenyon, primii natufieni construiseră, lângă marele izvor, un sanctuar care a ars înainte de ~ 7800.

32 Cf. E. Anati, Palestine before the Hebrews, p. 256, care admite interpretarea lui Garstang. împotrivă: J. Cauvin, Religions neolithiques de Syro-Palestine, p. 51.

33 K. Kenyon, Archaeology in the Holy Land, p. 50.

34 K. Kenyon, Digging up Jericho, pp. 53 sq., 84 sq. Vezi, de asemenea, Muller-Karpe, Handbuch, II, pp. 380-381; J. Cauvin, op. cit., pp. 44 sq.

Regăsim cultul craniilor la Teii Ramad (în Siria, lângă Damasc) unde săpăturile au scos la lumina zilei calote craniene cu fruntea vopsită în roşu şi cu fața supramodelată35. Tot din Siria (Teii Ramad şi Byblos), mai exact la niveluri datând din mileniul al cincilea, provin câteva figurine antropomorfe din lut. Cea descoperită la Byblos este bisexuală36. Alte statuete feminine, găsite în Palestina şi datând din jurul anilor ~ 4500, o prezintă pe Zeița-Mamă

sub un aspect terifiant şi demoniac37.
Cultul fertilităţii şi cultul morţilor par deci solidare. Intr-adevăr, culturile de la Hacilar şi de la Cătai Hiiyiik (~ 7000), în Anatolia, care au precedat — şi probabil au influenţat — cultura preceramica din lerihon, indică existenţa unor credinţe similare. Cultul craniilor este amplu atestat la Hacilar. La Cătai Hiiyiik, scheletele erau îngropate sub pardoseala caselor, însoţite de ofrande funerare: bijuterii, pietre semipreţioase, arme, textile, vase de lemn etc.38 în cele patruzeci de sanctuare dezgropate până în 1965 s-au găsit numeroase statuete în piatră şi în argilă. Principala divinitate este zeiţa, prezentată sub trei aspecte: femeie tânără, mamă dând naştere unui copil (sau unui taur) şi bătrână (întovărăşită, adeseori, de o pasăre de pradă). Divinitatea masculină apare sub forma unui băiat sau adolescent — copil sau amant al zeiţei — şi a unui adult cu barbă, călărind uneori animalul său sacru, taurul. Varietatea picturilor pe pereţi este uimitoare; nu există două sanctuare care să fie similare. Reliefuri ale zeiţei, adesea înalte de doi metri, modelate în ipsos, în lemn sau în argilă, şi capete de tauri — epifanie a zeului — erau fixate pe pereţi. Simbolistica sexuală este absentă, dar sânul femeii şi cornul taurului — simboluri ale vieţii — se întrepătrund deseori. Un sanctuar (înjur de ~ 6200) conţinea patru cranii umane aşezate sub capete de taur fixate în perete. Unul din pereţi este decorat cu picturi reprezentând vulturi cu picioare de om atacând oameni fără capete. E vorba, desigur, de un complex mitico-ritual important, dar a cărui semnificaţie ne scapă.
La Hacilar, la un nivel datat ~ 5700, zeiţa este arătată şezând pe un leopard, sau în picioare, ţinând un pui de leopard, sau cu totul singură, în picioare, aşezată, îngenuncheată, odihnindu-se sau întovărăşită de un copil. Adesea, este reprezentată goală sau încinsă cu o cingătoare minusculă. Tot aici este înfăţişată fie tânără, fie mai în vârstă. La un nivel mai recent (~ 5435, - 5200), figurinele înfăţişând-o pe zeiţă cu copil sau întovărăşită de un animal, precum şi statuile masculine dispar. In schimb, ultimele faze ale culturii de la Hacilar sunt caracterizate printr-o ceramică admirabilă, bogat ornamentată cu desene geometrice39.
Cultura zisă de la Teii Halaf40 apare în momentul dispariţiei culturilor din Anatolia. Ea cunoaşte cuprul şi pare să fie creaţia unei populaţii coborând din nord, poate din fugarii de la Hacilar şi Cătai Hiiyiik. Complexul religios de la Teii Halaf nu diferă prea mult de culturile care ne-au reţinut până în prezent. Morţii erau îngropaţi însoţiţi de ofrande, printre care figurine din lut. Taurul sălbatic era venerat ca epifanie a fertilităţii masculine. Imagini de tauri, bucranuri [motive ornamentale figurând capete de taur descărnate — nota trad.], capete de berbeci şi securea dublă aveau, desigur, un rol cultual, în legătură cu zeul furtunii, atât de important în toate religiile Orientului Apropiat antic. Totuşi nu s-au găsit figurine masculine, în timp ce imagini ale zeiţei abundă; întovărăşită de porumbei, cu sâni exageraţi, reprezentată de multe ori în poziţie ghemuită, e greu să nu recunoaştem imaginea exemplară a Zeiţei-Mame41.
35 Săpăturile lui H. Contenson, rezumate de J. Cauvin, op. cit., pp. 59 sq. şi fig. 18.
36 Săpăturile lui H. Contenson (Teii Ramad) şi M. Dunand (Byblos), rezumate de J. Cauvin, op. cit., pp. 79 sq. şi iîg. 26, 28.
37 Vezi figurinele găsite la Munhata, Tel-Aviv şi Shaar-Ha-Golan, reproduse de către J. Cauvin, fig. 29-30.
38 James Mellaart, fatal Hiiyiik: A Neolithic Town of Anatolia, pp. 60 sq.; id., Earliest Civilizations ofthe Near East, pp.87 sq.
39 J. Mellaart, „Hacilar, A Neolitic Village Site", pp. 94 sq.; id., Earliest Civilizations ofthe Near East, pp. 87 sq.
40 După numele locului, Teii Halaf, în satul Arpachiyah, lângă Moşul.
41 Prezentare generală şi bibliografie în Miiller-Karpe, op. cit., II, pp. 59 sq. Pentru simbolismul religios al figurinelor şi al motivelor iconografice halafiene, cf. B.L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, pp. 11 sq.

Cultura halafiană a fost distrusă sau a dispărut către ~ 4400, ~ 4300, în vreme ce cultura de la Obeid, originară din Irakul meridional, se răspândea în toată Mesopotamia. Ea este deja atestată la Warka (sumerianul Uruk, semitul Erech) către ~ 4325. Nici o cultură preistorică n-a exercitat o influenţă comparabilă. Progresul în prelucrarea metalelor este considerabil (topoare din aramă, diverse obiecte din aur). Bogăţia se acumulează prin progresul agriculturii şi prin comerţ. Un cap de bărbat aproape în mărime naturală şi capete de animale în marmură au, desigur, o semnificaţie religioasă. Anumite sigilii de tip Gawra reprezintă diferite scene de cult (personaje în jurul unui altar împodobit cu bucranuri, dansuri rituale, animale emblematice etc.). Figurile omeneşti sunt puternic schematizate. Tendinţa nonfigurativă caracterizează, de altfel, întreaga cultură de la Obeid. Sanctuarele desenate pe amulete nu sunt copia unor edificii particulare, ci reprezintă un fel de imagine exemplară a templului.
Statuete umane în piatră de var înfăţişează probabil preoţi, într-adevăr, noutatea cea mai semnificativă a perioadei de la Obeid este apariţia templelor monumentale42. Unul din cele mai remarcabile este Templul Alb (~ 3100), de 22,3 x 17,5 m, înălţat pe o platformă lungă de 70 m, largă de 66 m şi înaltă de 13 m. Această platformă încorporează resturile vechilor sanctuare şi constituie un ziqqurat, un „munte" sacru al cărui simbolism ne va reţine mai târziu (§ 54).

14. Edificiul spiritual al neoliticului

Pentru ceea ce ne-am propus, ar fi inutil să urmărim difuziunea agriculturii şi, mai târziu, a metalurgiei, prin Egeea şi Mediterana orientală, în Grecia, în Balcani şi regiunile danubiene, şi în restul Europei; inutil, de asemenea, să urmărim difuziunea ei către India, China şi Asia de Sud-Est. Să amintim doar că, la început, agricultura a pătruns destul de lent în unele regiuni ale Europei. Pe de o parte, climatul postglaciar permitea societăților mezolitice din Europa Centrală şi Occidentală să subziste din produsele de vânătoare şi pescuit. Pe de altă parte, cultura cerealelor trebuie adaptată la o zonă temperată si cu păduri. Primele comunități agricole se dezvoltă de-a lungul cursurilor de apă şi la liziera marilor păduri. Totuşi, propagarea agriculturii neolitice, începută în Orientul Apropiat către ~ 8000, se dovedeşte un proces ineluctabil, în pofida rezistenței unor populații, mai ales după cristalizarea păstoritului, difuziunea culturii plantelor alimentare avansa spre Australia şi Patagonia, când s-au făcut simțite efectele colonizării europene şi ale revoluției industriale.
Propagarea cerealiculturii vehiculează ritualuri, mituri şi idei religioase specifice. Dar nu e vorba de un proces mecanic. Chiar reduşi, cum suntem, la documente arheologice — altfel zis, necunoscând semnificațiile religioase, în primul rând miturile şi ritualurile — constatăm diferențe, uneori destul de importante, între culturile neolitice europene şi sursele lor orientale. E sigur, de exemplu, că cultul taurului, atestat de numeroase imagini în regiunile danubiene, provine din Orientul Apropiat. Totuşi, nu există dovezi despre un sacrificiu al taurului, aşa cum se practica în Creta sau în culturile neolitice de pe Indus. Tot astfel, reprezentări de zei sau ansamblul iconografic Zeița-Mamă-Copilul, figuri atât de comune în Orient, sunt destul de rare în regiunile danubiene, în plus, asemenea statuete n-au fost niciodată găsite în morminte.
Unele descoperiri recente au confirmat în mod strălucit originalitatea culturilor arhaice din Europa de Sud-Est, adică a complexului pe care Marija Gimbutas îl numeşte „Old European civilization". într-adevăr, o civilizație care cuprinde cultura grâului şi a orzului, domesticirea
42 Vezi Miiller-Karpe,o/7.ciî., II, pp. 61 sq., 339,351,423; M. E. L. Mallowan,Ewr/j Mesopotamia and Iran, pp.40 sq. ; (Templul Alb).

oilor, a vitelor mari şi a porcului, se manifestă simultan, către ~ 7000 sau mai înainte, pe coastele Greciei şi Italiei, în Creta, în Anatolia meridională, în Siria şi Palestina şi în Semiluna Roditoare. Or, pe baza datării cu radiocarbon, nu se poate afirma că acest complex cultural şi-a făcut apariția în Grecia mai târziu decât în Semiluna Roditoare, în Siria, în Cilicia sau în Palestina. Nu ştim încă, deocamdată, care a fost „impulsul inițial" al acestei culturi43. Dar nu există vreo dovadă arheologică pentru a indica un aflux de imigranți veniți din Asia Mică, în posesia plantelor cultivate şi a animalelor domestice44.
Oricare ar fi originea sa, „civilizația europeană arhaică" s-a dezvoltat într-o direcție originală, care o distinge atât de culturile Orientului Apropiat cât şi de acelea ale Europei Centrale şi Septentrionale, între ~ 6500 şi ~ 5300 a avut loc un puternic avânt cultural în Peninsula Balcanică şi în Anatolia centrală. Un mare număr de obiecte (sigilii cu ideograme, figuri umane şi animale, vase teriomorfe, imagini de măşti divine) indică activități rituale. Către mijlocul mileniului al Vl-lea, se înmulțesc satele apărate de şanțuri sau ziduri şi putând să cuprindă până la l 000 de locuitori45. Un mare număr de altare şi sanctuare şi diverse obiecte cultuale vădesc o religie bine organizată, în stațiunea neolitică de la Căscioarele, la 60 km sud de Bucureşti, s-au scos la iveală rămăşițele unui templu ai cărui pereți erau pictați cu magnifice spirale în roşu şi verde pe fond alb-gălbui. Nu s-au găsit statuete, dar o coloană de doi metri şi o alta mai mică indică un cult al stâlpului sacru, simbol al lui axis mundi46.
Deasupra acestui templu era altul, mai recent, în care s-a găsit modelul în lut ars al unui sanctuar. Macheta reprezintă un complex arhitectonic destul de impresionant: patru temple situate pe un piedestal înalt47.
în Peninsula Balcanică au fost găsite mai multe modele de temple. Adăugate la nenumărate alte documente (figurine, măşti, diverse simboluri nonfigurative etc.), ele indică bogăția şi complexitatea unei religii al cărei conținut rămâne încă inaccesibil48.
Ar fi de prisos să enumerăm toate documentele neolitice susceptibile de o interpretare religioasă. Vom face uneori referiri la ele evocând preistoria religioasă a anumitor zone nucleice (Mediterana, India, China, Asia de Sud-Est, America Centrală). Menționăm de acum că, reduse doar la documente arheologice, şi fără luminile aduse de către textele sau tradițiile anumitor societăți agricole, tradiții încă vii la începutul secolului, religiile neolitice riscă să pară simpliste şi monotone. Căci documentele arheologice ne prezintă o viziune fragmentară şi, în fond, mutilată a vieții şi a gândirii religioase. Am văzut ce ne revelă documentele religioase ale primelor culturi neolitice: culte ale morților şi ale fertilității reprezentate prin statuetele zeițelor şi ale zeului furtunii (cu epifaniile sale: taurul, bucranul); credințe şi ritualuri în legătură cu „misterul" vegetației; asimilarea femeie-glie-plantă, implicând omologia naştere-renaştere (inițiere); foarte probabil, speranța unei postexistențe; o cosmologie comportând simbolismul unui „Centru al Lumii" şi spațiul locuit ca o imago mundi. E de
43 Marija Gimbutas, „Old Europe c. 7000-3500 B. C.", p. 5.

44 De altfel, vitele, porcul şi o varietate de grâu (einkorn whcat) au strămoşi indigeni în Europa: M. Gimhutas, ibid.
45 Prin comparaţie, grupurile de locuinţe de la Lacurile elveţiene par nişte cătune; M. Gimhutas, op. cit., p. 6.
46 Vladimir Dumitrescu, „Edificiu destinat cultului descoperit la Căscioarele", p. 21. Cele două coloane sunt goale în interior, fapt care denotă că au fost modelate împrejurul unor trunchiuri de arbori; ihid., pp. 14, 21. Simbolismul lui axis mundi asimilează Arborele Cosmic cu Stâlpul cosmic (columna universatis). Datările cu radiocarbon comunicate de Dumitrescu variază între ~ 4035 şi ~ 3620 (cf. p. 24, n. 25); Marija Gimbutas vorbeşte de „în jur de 5000 î.Hr." (P- 11).
47 Hortensia Dumitrescu, „Un model de sanctuar descoperit la Căscioarele", fig. l şi 4 (aceasta din urmă, reprodusă de M. Gimbutas, fig. l, p. 12).
48 După M. Gimbutas, „civilizaţia arhaică europeană" elaborase şi o scriere (cf. fig. 2 şi 3), deja către ~ 5300 - 5200, adică cu 2 000 de ani înainte de Sumer (p. 12). Dezintegrarea acestei civilizaţii începe după ~ 3500, în urma invaziei populaţiilor stepei pontice (p. 13).

ajuns să luăm în considerare o societate contemporană de cultivatori primitivi ca să ne dăm seama de complexitatea şi bogăţia unei religii articulate în jurul ideilor de fertilitate chtoniană şi de ciclu viaţă-moarte-postexistenţă49.

De altfel, îndată ce primele texte vin să se adauge la documentele arheologice din Orientul Apropiat, se constată în ce măsură ele revelează un univers de semnificaţii nu numai complexe şi profunde, ci totodată îndelung meditate, reinterpretate şi adesea pe cale de a deveni obscure, aproape de neînţeles, în anumite cazuri, primele texte care ne sunt accesibile reprezintă amintirea aproximativă a unor creaţii religioase imemoriale, devenite desuete sau pe jumătate uitate. E important să nu pierdem din vedere că grandioasa spiritualitate neolitică nu e „transparentă" prin documentaţia de care dispunem. Posibilităţile semantice ale documentelor arheologice sunt limitate şi primele texte exprimă o viziune a lumii puternic influenţată de ideile religioase solidare cu metalurgia, cu civilizaţia urbană, cu regalitatea şi cu un corp sacerdotal organizat.

Dar dacă edificiul spiritual al neoliticului50 nu ne mai este accesibil în ansamblul său, fragmente răzleţe s-au păstrat în tradiţiile societăţilor ţărăneşti. Continuitatea „locurilor sacre" (cf. § 8) şi a anumitor ritualuri agrare şi funerare nu mai trebuie demonstrată, în Egiptul secolului XX, snopul ritual este legat în acelaşi chip cum se vede pe monumentele antice, care reproduc, de altfel, un obicei moştenit din preistorie, în Arabia Petraea, ultimul snop este îngropat şi se cheamă „Bătrânul", adică poartă acelaşi nume pe care-1 avea şi în vremea Egiptului faraonic. Grâul fiert care este oferit la funeralii şi parastase în România şi în Balcani se cheamă colivă. Numele (Kollyvă) şi ofranda sunt atestate în Grecia antică, dar obiceiul este, desigur, mai arhaic (se crede că îl regăsim în mormintele de la Dipylon). Leopold Schmidt a arătat că anumite scenarii mitico-rituale, încă în vigoare la ţăranii din Europa Centrală şi sud-Orientală la începutul secolului XX, păstrează fragmente mitologice şi ritualuri dispărute, în Grecia veche, încă înainte de Homer. De prisos să continuăm. Să subliniem doar că atari rituri s-au menţinut timp de 4 000-5 000 de ani, dintre care ultimii l 000-1 500 de ani sub vigilenţa celor două religii monoteiste cunoscute prin rigoarea lor, creştinismul si islamul.

15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului

„Mitologiei pietrei şlefuite" i-a urmat o „mitologie a metalelor"; cea mai bogată şi mai caracteristică a fost elaborată în jurul fierului. Se ştie că „primitivii", ca şi populaţiile preistorice, au prelucrat fierul meteoritic cu mult înainte de a fi învăţat să utilizeze minereurile feroase superficiale. Ei tratau anumite minereuri ca pietre, adică le priveau drept materiale brute pentru fabricarea de unelte litice51. Când Cortez i-a întrebat pe conducătorii azteci de unde şi-au făcut rost de cuţite, aceştia i-au arătat cerul, într-adevăr, săpăturile n-au dat la iveală nici o urmă de fier terestru în zăcămintele preistorice ale Lumii Noi52. Popoarele paleo-orientale împărtăşeau după toate aparenţele idei asemănătoare. Cuvântul sumerian AN. BAR, cea mai veche vocabulă pentru a desemna fierul, cuprinde semnele „cer" şi „foc". E tradus în general prin „metal celest" sau „metal-stea". Timp îndelungat egiptenii n-au cunoscut decât fierul meteoritic. Aceeaşi

49 O analiză comparativă a iconografiei şi simbolismului motivelor ornamentale, relevate pe vasele si obiectele din bronz, este uneori susceptibilă să lărgească sensibil cunoaşterea unei religii preistorice; dar aceasta se verifică începând cu ceramica pictată şi mai ales cu epoca metalelor.
50 Ne referim, de bună seamă, la neoliticul arheologic din Orientul Mijlociu si din Europa.
51 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, p. 20.
52 R.C. Forbes, Metallurgy in Antiquity, p. 401.

situaţie la hittiţi: un text din secolul al XlV-lea precizează că regii hittiţi utilizau „fierul negru din cer"53.

Dar metalul era rar (era la fel de prețios ca aurul) şi folosirea sa a fost mai degrabă ritualică. A fost necesară descoperirea topirii minereurilor pentru a se inaugura o nouă etapă în istoria omenirii. Spre deosebire de aramă şi bronz, metalurgia fierului a devenit foarte repede industrială. O dată descoperit secretul topirii magnetitului sau a hematitului, procurarea unor cantități mari de metal n-a mai fost o problemă, căci zăcămintele erau foarte bogate şi relativ uşor de exploatat. Dar tratarea minereului terestru se deosebea de aceea a fierului meteoritic, ea era, de asemenea, diferită de tehnica topirii aramei şi a bronzului. Abia după descoperirea cuptoarelor, şi mai ales după punerea la punct a tehnicii „întăririi" metalului adus la incandescență, fierul şi-a câştigat poziția sa predominantă. Metalurgia fierului terestru este aceea care a făcut acest metal apt pentru folosirea zilnică.
Acest lucru a avut consecințe religioase importante. Alături de sacralitatea celestă, imanentă meteoriților, ne aflăm acum în prezența sacralității telurice, la care participă minele şi mi-nereurile. Metalele „cresc" în sânul pământului54. Peşterile şi minele sunt asimilate matricei Mamei-Pământ. Minereurile extrase din mine sunt într-o anume măsură „embrioni". Ele cresc lent, ca şi cum s-ar supune altui ritm temporal decât cel al vieții organismelor vegetale şi animale — dar cresc totuşi şi ele, se „coc" în întunecimile telurice. Extragerea lor din sânul Mamei-Pământ este deci o operație făcută înainte de termen. Dacă li s-ar fi lăsat timp să se dezvolte (adică ritmul geologic al vremurilor), minereurile ar fi devenit metale mature, „perfecte".
Peste tot în lume, minerii practică rituri comportând o stare de puritate, post, meditație, rugăciuni şi acte de cult. Riturile sunt cerute de natura operației care se are în vedere, căci are loc o intrare într-o zonă sacră, ştiută ca inviolabilă; se intră în contact cu o sacralitate care nu participă la universul religios cunoscut, o sacralitate mai profundă şi, totodată, mai periculoasă. Exista sentimentul aventurării într-un domeniu care nu mai aparține de drept omului: lumea subterană cu misterele sale şi cu lenta gestație mineralogică ce are loc în măruntaiele Mamei-Pământ. Toate mitologiile minelor şi munților, nenumăratele zâne, genii, elfi, fantome şi spirite sunt epifaniile multiple ale prezenței sacre pe care omul o înfruntă pătrunzând în nivelurile geologice ale Vieții.
încărcate de această sacralitate întunecoasă, minereurile sunt îndreptate apoi către cuptoare. Atunci începe operația cea mai grea şi cea mai aventuroasă. Meşterul se substituie Mamei-Pământ pentru a accelera şi desăvârşi „creşterea". Cuptoarele sunt într-o anumită măsură o nouă matrice, artificială, în care minereul îşi desăvârşeşte gestația. De aici numărul infinit de precauții, tabuuri şi rituale care însoțesc topirea55.
Metalurgul, ca şi fierarul, şi ca şi, mai înainte, olarul, este un „stăpân al focului". El operează prin foc trecerea de la o stare la alta a materiei, în ce-1 priveşte pe metalurg, el accelerează „creşterea" minereurilor, le face „coapte", într-un interval miraculos de scurt. Fierul se dovedeşte a fi mijlocul de „a face mai repede", dar şi de a face altceva decât ceea ce era deja în natură. Acesta este motivul pentru care în societățile arhaice, topitorii şi fierarii sunt renumiți ca „stăpâni ai focului", alături de şamani, vindecători şi magicieni. Dar caracterul ambivalent al metalului
53 T. A. Rickard, Mân and Metals, I, p. 149.
54 Vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 46 sq.
55 Ibid., pp. 61 sq. Unele populații africane împart minereurile în „bărbați" şi „femei"; în China antică, Marele Yu, metalurgul primordial, deosebea metalele masculine de metalele feminine; ibid., p. 37. în Africa, operația topirii este asimilată actului sexual; ibid., p. 62.

— încărcat de forțe în acelaşi timp sacre şi „demonice" — se transmite metalurgilor şi fierarilor; aceştia sunt ținuți la înaltă cinste, dar totodată temuți, îndepărtați sau chiar disprețuiți56.
In numeroase mitologii, fierarii divini făuresc armele zeilor, asigurându-le astfel victoria împotriva Dragonilor şi altor Ființe monstruoase, într-un mit canaanean, K6shar-wa-Hasis (literal, „îndemânatec-şi-viclean") făureşte pentru Baal cele două măciuci cu care îl va doborî pe Yam, Stăpânul mărilor şi al apelor subpământene (cf. § 49). în versiunea egipteană a mitului, Ptah (Zeul-Olar) făureşte armele cu care Horus îl va înfrânge pe Scth. Tot astfel, faurul divin Tvaştr lucrează armele lui Indra în timpul luptei sale cu Vrtra; Hefaistos făureşte fulgerul datorită căruia Zeus va triumfa asupra lui Typhon (cf. § 84). Dar cooperarea între Faurul divin şi zei nu se restrânge doar la ajutorul dat în lupta decisivă pentru suveranitatea lumii. Faurul este, în egală măsură, arhitectul şi artizanul zeilor, el conduce construcția palatului lui Baal şi înzestrează sanctuarele altor divinități. Mai mult decât atât, acest Zeu-Faur are legături cu muzica şi cântecul, tot astfel cum în numeroase societăți fierarii şi căldărarii sunt, de asemenea, muzi-cieni, poeți, vraci şi vrăjitori57. La niveluri variate de cultură (dovadă de mare vechime), se pare că există o legătură intimă între arta faurului, tehnicile oculte (şamanism, magie, practica vindecării etc.) şi arta cântecului, a dansului şi a poeziei.
Toate aceste idei şi credințe dezvoltate în jurul meseriei minerilor, metalurgilor şi fierarilor au îmbogățit considerabil mitologia lui homofaber moştenită din epoca pietrei. Dar dorința de a colabora la perfecționarea Materiei a avut consecințe importante. Asumându-şi responsabilitatea de a schimba Natura, omul s-a substituit Timpului; ceea ce ar fi avut nevoie de eoni întregi pentru a se „coace" în adâncimile subpământene, meşterul crede că o poate face în

câteva săptămâni; căci cuptorul înlocuieşte matricea telurică.
Milenii mai târziu, alchimistul nu va gândi altminteri. Un personaj din piesa lui Ben Jonson, The Alchemist, declară: „plumbul şi alte metale ar fi fost aur dacă ar fi avut timpul necesar ca să devină". Iar un alt alchimist adaugă: „Şi aceasta este ceea ce facem noi, prin arta noastră"58. Lupta pentru „stăpânirea Timpului" — care va cunoaşte cel mai mare succes o dată cu „produsele sintetice", obţinute de chimia organică, etapă decisivă în „prepararea sintetică a Vieţii" (homunculus, vechiul vis al alchimiştilor) —, această luptă pentru a se substitui Timpului, care îl caracterizează pe omul societăţilor tehnologice moderne, era deja angajată în epoca fierului. Vom cântări mai târziu semnificaţiile sale religioase.
56 Cu privire la situaţia ambivalenţă a fierarilor în Africa, cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 89 sq.
57 Ibid., pp. 101 sq.
^ Ibid., pp. 54 sq., 175 sq. A se vedea, de asemenea, capitolele privind alchimia occidentală şi implicaţiile religioase ale „progresului ştiinţific" în partea a III-a a lucrării de faţă.
Capitolul III
RELIGIILE MESOPOTAMIENE
16. „Istoria începe în Sumer..."
Este, după cum se ştie, titlul unei cărţi a lui S.N. Kramer. Eminentul orientalist american arăta ca primele informaţii privind numeroase instituţii, tehnici şi concepţii religioase s-au păstrat în textele sumeriene. E vorba de primele mărturii scrise, al căror original urcă până în mileniul al treilea. Dar aceste mărturii reflectă, desigur, credinţe religioase mai vechi.
Originea şi istoria veche a civilizaţiei sumeriene sunt încă slab cunoscute. Se presupune că o populaţie vorbind sumeriană, limbă care nu este semitică şi nu se lasă explicată prin nici o altă familie lingvistică cunoscută, a coborât din regiunile septentrionale şi s-a instalat în Mesopotamia de Jos. Foarte probabil, sumerienii i-au supus pe autohtoni, cărora nu li se cunoaşte deocamdată componenţa etnică (din punct de vedere cultural ei aparţineau civilizaţiei zisă de la Obeid, cf. § 13). Destul de curând, grupuri de nomazi venind din deşertul Siriei şi vorbind o limbă semitică, akkadiana, au început să intre în teritoriile de la nord de Sumer, pătrunzând mereu, în valuri succesive, în oraşele sumeriene. Către mijlocul mileniului al III-lea, sub un conducător devenit legendar, Sargon, akkadienii şi-au impus supremaţia asupra cetăţilor sumeriene. Totuşi, chiar înainte de cucerire s-a dezvoltat o simbioză sumero-akkadiană puternic amplificată după unificarea celor două ţări. Acum 30 sau 40 de ani numai, savanţii vorbeau despre o singură cultură, babiloniană, rezultat al fuziunii acestor două ramuri etnice. Astăzi, toţi savanţii s-au pus de acord cu studierea separată a aportului sumerian şi akkadian, căci, în ciuda faptului că ocupanţii asimilaseră cultura învinşilor, geniul creator al celor două popoare era diferit.
Mai ales în domeniul religios, aceste diferenţe pot fi lesne sesizate. Din cea mai veche antichitate însemnul caracteristic al fiinţelor divine era o tiară cu două coarne, în Sumer, deci, ca peste tot în Orientul Mijlociu, simbolismul religios al taurului, atestat din neolitic, s-a transmis fără întrerupere. Altfel spus, modalitatea divină era definită prin forţă şi prin „, transcendenţa " spaţială, i.e. cerul furtunos în care răsună tunetul (căci tunetul era asimilat mugetului taurului). Structura „transcendentă", celestă, a fiinţelor divine este confirmată de semnul determinativ care precede ideogramele lor şi care reprezenta, la origine, o stea. După vocabulare, semnificaţia proprie a acestui determinativ este „cer". Prin urmare, orice divinitate era imaginată ca o fiinţă celestă; de aceea zeii şi zeiţele radiau o lumină foarte puternică.
Primele texte sumeriene reflectă munca de clasificare şi de sistematizare efectuată de către preoţi. Există la început triada Marilor Zei, urmată de triada zeilor planetari. Dispunem, în plus, de liste considerabile de divinităţi de tot felul, despre care nu ştim mai nimic în afară de numele lor. în zorii istoriei sale, religia sumeriană se dovedeşte deja „veche". Desigur, textele descoperite până în prezent sunt fragmentare şi interpretarea lor e deosebit de grea. Totuşi, chiar bazându-ne pe această informaţie lacunară, ne dăm seama că anumite tradiţii religioase erau pe punctul de a-şi pierde semnificaţiile dintâi. Se decelează acest proces chiar

în triada Zeilor Mari, constituită de An, En-lil şi En-ki. Cum o arată însuşi numele său (an = cer), primul este un zeu uranian. Trebuia să fie zeul suveran, prin excelenţă, cel mai important al panteonului; dar An prezintă deja sindromul unui dens otiosus. Mai activi şi mai actuali sunt En-lil, zeul atmosferei (numit şi „Marele Munte") şi En-ki, „Domnul Pământului", zeul „temeliilor", care a fost greşit considerat drept Zeu al Apelor, deoarece, în concepţia sumeriană, pământul era considerat ca fiind aşezat pe ocean.
Până în prezent nu s-a descoperit nici un text cosmogonic propriu-zis, dar câteva aluzii ne permit să reconstituim momentele decisive ale creaţiei, aşa cum o concepeau sumerienii. Zeiţa Nammu (al cărei nume este scris prin pictograma desemnând „Marea primordială") este prezentată ca „mama care a zămislit Cerul şi Pământul" şi „strămoaşa care a născut pe toţi zeii". Tema Apelor Primordiale, imaginate ca o totalitate în acelaşi timp cosmică şi

divină, este destul de des întâlnită în cosmogoniile arhaice. Şi în acest caz masa acvatică este identificată cu Mama originară care a născut, prin partenogeneză, primul cuplu, Cerul (An) şi Pământul (Ki), încarnând principiile masculin şi feminin. Acest prim cuplu era împreunat, până la confundare, într-un hieros gamos. Din legătura lor s-a născut En-lil, zeul atmosferei. Un alt fragment ne informează că acesta din urmă şi-a despărţit părinţii: zeul An a urcat Cerul în înalt, iar En-lil a luat-o cu el pe mama sa, Pământul'. Tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ este de asemenea destul de răspândită. O găsim, într-adevăr, la diferite niveluri de cultură. Dar probabil că versiunile înregistrate în Orientul Mijlociu şi în Mcditerana derivă, în ultima instanţă, din tradiţia sumeriană.

Unele texte evocă perfecţiunea şi beatitudinea „începuturilor"; „zilele de demult când fiecare lucru era creat perfect" etc.2 Totuşi, adevăratul rai pare să fie Di Imun, ţara unde nu există nici boală, nici moarte. Acolo „nici un leu nu ucide, nici un lup nu răpeşte mielul... Nici un bolnav nu spune: Mă dor ochii!... Nici un paznic de noapte nu dă înconjur locuinţei sale..."3, însă această perfecţiune era, în fond, o stagnare. Căci zeul En-ki, Stăpânul ţării Dilmun, dormea de multă vreme lângă soţia sa, încă virgină, aşa cum Pământul însuşi era virgin. Trezindu-se, En-ki s-a împreunat cu zeiţa Nin-gur-sag, şi apoi cu fiica acesteia, şi pe urmă cu fiica fiicei acesteia — căci e vorba de o teogonie care trebuie să aibă loc în acest tărâm paradisiac. Dar o întâmplare, în aparenţă nesemnificativă, a produs prima dramă divină. Zeul mănâncă anumite plante care fuseseră chiar atunci create: or, el trebuia să le „hotărască soarta", adică să le fixeze modalitatea de a fi şi funcţia. Ultragiată de acest gest necugetat, Nin-gur-sag declară că nu-1 va mai privi pe En-ki cu „privirea vieţii" până când acesta va muri. într-adevăr, rele necunoscute îl lovesc pe zeu şi slăbirea sa progresivă îi anunţă un sfârşit apropiat, în cele din urmă, tot soţia este aceea care-1 vindecă4.

Atât cât s-a putut reconstitui, acest mit trădează modificări cărora nu li se poate preciza intenţia. Tema paradisului, completată cu o teogonie, se desăvârşeşte într-o dramă care dezvăluie rătăcirea şi pedepsirea unui zeu creator, urmate de slăbirea sa extremă, care îl meneşte morţii. Desigur, este vorba de o „eroare" fatală, pentru că En-ki nu s-a comportat conform principiului pe care îl încarna. Această greşeală riscă să determine o criză în structura însăşi a creaţiei sale. Alte texte ne-au transmis plângerile zeilor când cad victimă sorţii. Şi se vor vedea mai târziu riscurile înfruntate de către Inanna, atunci când a trecut dincolo de hotarele suveranităţii

1 A se vedea S.N. Kramer, From the Tablets ofSumer, pp. 77 sq.; id., The Sumerianx, p. 145.

2 A se vedea o traducere nouă a poemului „Ghilgames, Enkidu si Infernul", în Giorgio Castellino, Mitologia sumerico-accadica. pp. 176-181. Despre concepţia egipteană a perfecţiunii iniţiale, c f. S 25.

•' Traducerea Maurice Lamhert, în „La naissance du Monde", p. 106.

4 Am urmat interpretarea data de R. Jestin, „La religion sumerienne", p. 170.

proprii. Ceea ce surprinde în drama lui En-ki nu este natura muritoare a zeilor, ci contextul mitologic în care aceasta se proclamă.

17. Omul în faţa zeilor săi

Există cel puţin patru naraţiuni care explică originea omului. Ele sunt atât de diferite încât trebuie să presupunem o pluralitate de tradiţii. Un mit relatează că primele fiinţe umane au ieşit din pământ aidoma ierburilor. După o altă versiune, omul a fost făurit din lut de anumiţi lucrători divini; apoi zeiţa Nammu i-a modelat inima şi En-ki i-a dat viaţa. Alte texte o arată pe zeiţa Aruru drept creatoare a fiinţelor umane, în fine, după o a patra versiune, omul a fost făcut din sângele a doi zei Lagma, jertfiţi în acest scop. Această ultimă temă va fi reluată şi reinterpretată în celebrul poem cosmogonic babilonian Enuma elis (§ 21).

Toate aceste motive sunt atestate, cu numeroase variante, mai peste tot în lume. După două din versiunile sumeriene, omul primitiv împărtăşea, întrucâtva, substanţa divină: suflul vital al lui En-ki sau sângele zeilor Lagma, ceea ce înseamnă că nu ar exista o distanţă de nestrăbătut între modul de a fi al divinităţii şi condiţia umană. Este adevărat că omul a fost creat pentru a servi pe zei, care, înainte de toate, aveau nevoie să fie hrăniţi şi îmbrăcaţi5. Cultul era conceput ca un serviciu al zeilor. Totuşi, chiar dacă oamenii sunt servitorii zeilor, ei nu sunt sclavii lor. Sacrificiul constă mai ales în ofrande şi în omagii. Cât priveşte marile sărbători colective ale cetăţii, celebrate cu prilejul Anului Nou sau al ridicării unui templu, ele au o structură cosmologică.

Raymond Jestin insistă asupra faptului că noţiunea păcatului, a elementului expiator şi ideea „ţapului ispăşitor" nu sunt atestate în texte6. Aceasta presupune că oamenii nu sunt numai servitorii zeilor, ci totodată imitatorii lor şi, prin urmare, colaboratorii lor. întrucât zeii sunt responsabili de ordinea cosmică, oamenii trebuie să le urmeze poruncile, căci ele se referă la norme, la „decretele", me, care asigură atât bunul mers al lumii cât şi al societăţii umane7.

„Decretele" întemeiază, adică determină, destinul fiecărei fiinţe, a oricărei forme de viaţă, a oricărei acţiuni divine sau omeneşti. Hotărârea „decretelor" se înfăptuieşte prin actul de nam-tar, care instituie şi proclamă decizia luată. Cu prilejul fiecărui An Nou, zeii fixează destinul celor douăsprezece luni care urmează. E vorba, desigur, de o idee veche pe care o regăsim în Orientul Apropiat; dar prima expresie riguros articulată a ei este sumeriană şi arată munca de aprofundare şi sistematizare efectuată de teologi.

Ordinea cosmică este continuu tulburată; de către „Marele Şarpe" la început, care ameninţă să reducă lumea la „haos"; de către crimele, păcatele şi erorile oamenilor, care cer să fie ispăşite şi „purificate" cu ajutorul diverselor rituri. Dar lumea este periodic regenerată, i.e. „re-creată", prin serbarea Anului Nou. „Numele sumerian al acestei sărbători a-ki-til înseamnă «forţa care face să trăiască din nou lumea» (til vrea să zică «a trăi» şi «a retrăi», astfel un bolnav «(re)tră-ieşte», adică se însănătoşeşte); tot ciclul legii eternei reîntoarceri este evocat"8. Scenariile mitico-rituale de Anul Nou, mai mult sau mai puţin analoage, sunt atestate în nenumărate culturi.
5 Asupra cultului, ci". S.N. Kramer, The Sumerians, pp. 140 sq.; A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 183 sq.
6 R. Jestin, op. cit., p. 184. „Psalmii de penitenţă apar în literatura târzie, dar influenţa semitică tot mai mare care se decelează în ei nu ne mai permite să-i considerăm drept expresii autentice ale conştiinţei sumeriene" (ibid.).
1 Asupra mt-urilor diferitelor meserii, vocaţii şi instituţii, cf. Kramer, From the Tableta, pp. 89 sq.; The Sumerians, pp. 117 sq. Termenul me a fost tradus prin „fiinţă" (Jacobsen), sau „putere divină" (Landsberger şi Falkenstein) şi a fost interpretat ca o „imanenţă divină, în materia moartă şi vie, neschimbătoare, statornică, dar impersonală de care numai zeii dispun" (J. van Dijk).
8 R. Jestin, op. cit., p. 181.

Vom avea ocazia să le vedem importanţa, analizând sărbătoarea babiloniană akitu (§ 22). Scenariul comportă hieros gamos între două divinităţi patronatoare ale cetăţii, reprezentate de statuile lor sau de către suveranul — care primea titlul de soţ al zeiţei Inanna şi îl întrupa pe Dumuzi9 — şi o hierodulă. Acest hieros gamos actualiza comuniunea dintre zei şi oameni; comuniune, desigur, pasageră, dar având consecinţe considerabile. Căci energia divină se revărsa direct asupra cetăţii — altfel zis, asupra „Pământului" —, o sanctifica şi îi asigura prosperitatea şi fericirea pentru anul care începea.
Şi mai importantă decât sărbătoarea Anului Nou era construirea templelor. Ea era, totodată, o reiterare a cosmogoniei, căci templul — „palatul" zeului — reprezintă prin excelenţă o imago mundi. Ideea este arhaică şi abundent răspândită. (O vom regăsi în mitul lui Baal, § 50.) Conform tradiţiei sumeriene, după facerea omului unul din zei a întemeiat cele cinci cetăţi; el „le-a clădit în locuri pure, le-a dat nume şi le-a desemnat drept centre de cult"10. Mai apoi, zeii s-au mulţumit să comunice direct suveranilor planul cetăţilor şi al sanctuarelor. Regele Gudea o vede în vis pe zeiţa Nidaba (aceasta îi arată un tablou pe care sunt înscrise stelele benefice) şi pe un zeu care îi revelează planul templului11. Modelele templului şi cetăţii sunt, s-ar putea spune, „transcendentale", căci ele preexistă în Cer. Cetăţile babiloniene îşi aveau arhetipurile în constelaţii: Sippar în Cancer, Ninive în Carul Mare, Assur în Arcturus etc.12 Această concepţie este generală în Orientul antic.
Instituţia regalităţii, de asemenea, „a descins din Cer", în acelaşi timp cu însemnele sale, tiara şi tronul13. După potop, ea a fost pentru a doua oară coborâtă pe pământ. Credinţa într-o preexistentă celestă a „operelor" şi a instituţiilor va avea o importanţă considerabilă pentru ontologia arhaică şi va cunoaşte cea mai celebră expresie în doctrina platoniciană a Ideilor. Ea este atestată pentru prima oară în documentele sumeriene, dar rădăcinile sale vin probabil din preistorie, într-adevăr, teoria modelelor celeste prelungeşte şi dezvoltă concepţia arhaică, universal răspândită, după care acţiunile omului nu sunt decât repetarea (imitarea) actelor revelate de către Fiinţele divine.
18. Primul mit al Potopului
Regalitatea a trebuit adusă din nou din cer după Potop, deoarece catastrofa diluvială e echivalentă cu „sfârşitul lumii", într-adevăr, o singură fiinţă umană, numită Zisudra în versiunea sumeriană şi Utnapiştim în versiunea akkadiană, a fost salvată. Dar, spre deosebire de Noe, acestuia nu i s-a mai permis să locuiască „noul pământ" care a apărut din ape. Mai mult sau mai puţin „divinizat", bucurându-se în orice caz de nemurire, supravieţuitorul a fost transferat în ţara Dilmun (Zisudra) sau la „gura fluviilor" (Utnapiştim). Din versiunea sumeriană ne-au parvenit doar câteva fragmente, în pofida rezervei sau a împotrivirii unor membri ai panteonului, Marii Zei au hotărât să distrugă omenirea prin Potop. Cineva invocă meritele regelui Zisudra, „modest, supus, pios". Informat de protectorul său, Zisudra înţelege hotărârea luată de An şi En-lil. Textul este întrerupt de o lacună foarte mare. Probabil, Zisudra a primit indicaţii precise privind construirea arcei. După şapte zile şi şapte nopţi, soarele se arată din nou şi Zisudra
9 Cf. S.N. Kramer, „Le Rite de Mariage sacre Dumuzi-Inanna", pp. 129 sq.; id., „The Sacred Marriagc Rile", pp, 49 sq.
10 Cf. textul tradus de S, N. Kramer, From the Tabiet s, p. 177.
11 E. Burrows, „Some Cosmologica! Patterns in Babylonian Religion", pp. 65 sq.
12 Cf. E. Burrows, op. cit., pp. 60 sq.
'•* A se vedea „Liste de Rois sumeriens", traducere de S.N. Kramer, The Sumerians, pp. 328 sq.

se prosternează în faţa zeului solar Utu. în ultimul fragment păstrat, An şi En-lil îi conferă „viaţă de zeu" şi „suflarea

eternă" a zeilor, şi îl instalează în ţara fabuloasă Dilmun14.
Regăsim tema Potopului în Epopeea lui Ghilgameş. Această celebră capodoperă, destul de bine păstrată, pune şi mai bine în lumină analogiile cu naraţiunea biblică. După toate aparenţele, avem de-a face cu un izvor comun şi destul de arhaic. După cum se ştie din compilaţiile lui R. Andree, H. Usener şi J.G. Frazer, mitul Potopului este aproape universal răspândit; el este atestat în toate continentele (deşi foarte rar în Africa) şi la diverse niveluri de cultură. Un anumit număr de variante par să fie rezultatul difuziunii, pornind, la început, din Mesopotamia, şi apoi din India. E, de asemenea, posibil ca una sau mai multe catastrofe diluviale să fi stat la originea acestor naraţiuni fabuloase. Dar ar fi imprudent să se explice un mit atât de răspândit prin fenomene care n-au lăsat urme geologice. Majoritatea miturilor diluviene par să facă parte întrucâtva din ritmul cosmic: „lumea veche", populată de o umanitate decăzută, este scufundată sub Ape, şi, la câtva timp după aceea, o „lume nouă" răsare din „haosul acvatic"15.
într-un mare număr de variante, Potopul este rezultatul „păcatelor" (sau greşelilor rituale) ale oamenilor; câteodată el rezultă pur şi simplu din dorinţa unei Fiinţe divine de a pune capăt umanităţii. Este greu de precizat cauza Potopului în tradiţia mesopotamiană. Anumite aluzii lasă să se înţeleagă că zeii au luat această decizie din cauza „păcătoşilor". După o altă tradiţie, mânia lui En-lil a fost provocată de zgomotul insuportabil al oamenilor16. Totuşi, dacă se examinează miturile care, în alte cazuri, anunţă Potopul ce va să vină, se constată că motivele principale ale diluviului se află atât în păcatele oamenilor cât şi în decrepitudinea Lumii. Prin simplul fapt că există, adică este viu şi produce, Cosmosul se degradează treptat şi sfârşeşte prin a se stinge. Acesta este motivul pentru care el trebuie re-creat. Altfel spus, Potopul realizează la scară macrocosmică ceea ce, simbolic, se efectuează în timpul sărbătorii Anului Nou: „sfârşitul Lumii" şi al unei umanităţi păcătoase, pentru a face posibilă o nouă creaţie17.

19. Coborârea în Infern: Inanna şi Dumuzi

Triada zeilor planetari îi cuprindea pe Nanna-Suen (Luna), Utu (Soarele) şi Inanna, zeiţa stelei Venus şi a dragostei. Zeii Lunii şi ai Soarelui vor cunoaşte apogeul în epoca babiloniană. Cât despre Inanna, omologată cu Iştar, akkadiana, şi mai târziu cu Aştarte, ea se va bucura de o „actualitate" cultuală şi mitologică niciodată atinsă de vreo altă zeiţă a Orientului Mijlociu. La deplinul ei apogeu, Inanna-Iştar era atât zeiţa dragostei cât şi a războiului, adică stăpânea viaţa şi moartea; pentru a indica plenitudinea puterilor sale se zicea că e hermafrodită (hhtar barbuta). Personalitatea sa era perfect conturată încă din epoca sumeriană, şi mitul său central constituie una din cele mai semnificative creaţii ale lumii vechi. Acest mit se deschide cu o poveste de dragoste: Inanna, zeiţa tutelară a cetăţii Erek, se căsătoreşte cu ciobanul Dumuzi18,

14 Cf. Kramer, From the Tablets, pp. 177 sq.; id., Sumerian Mythology, pp. 97 sq.; G.R. Castellino, Mitologia, pp. 140-143.
15 Asupra simbolismului implicat în anumite mituri diluviene, a se vedea M. Eliade, Trăite d'histoire des religiuns, pp. 182 sq.
16 Vom vedea (§ 21) că tot zgomotul, şi anume vacarmul zeilor tineri care-1 împiedicau să doarmă, 1-a hotărât pe Apsu să-i piardă (cf. Enuma elitj, tab. 1,21 sq.)
17 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 71 sq. (trad. românească, p. 46 sq.— nota trad.]. După versiunea păstrată în Epopeea lui Atrahasis, Ea a hotărât, după Potop, crearea a şapte bărbaţi şi şapte femei; cf. A. Heidel, The Gilgamesh Epic, pp. 259-260.
18 După o altă versiune, ea 1-ar fi preferat la început pe ţăranul Enkimdu, dar fratele ei, zeul-soare Utu, a făcut-o să-şi schimbe părerea; cf. S.N. Kramer, The Sacred Marriage Rite, pp. 69 sq.; id., „Le Rite de Mariage Sacre Dumuzi-Inanna", pp. 124 sq. în lipsa vreunei indicaţii speciale, cităm traducerile lui Kramer publicate în acest articol.

care devine astfel suveranul cetăţii. Inanna îşi proclamă cu glas înalt pasiunea şi fericirea: „Păşesc în bucurie!... Domnul meu este vrednic de sânul sacru!.. .".Şi totuşi ea presimte destinul tragic care îl aşteaptă pe soţul său: „O, iubitule, bărbatul inimii mele... te-am târât spre o soartă funestă... gura ta mi-a atins gura, capul tău mi-a apăsat buzele, de aceea ai fost condamnat să urmezi un destin funest" (Kramer, Le rite de tnariage, p. 141).
Acest „destin funest" a fost decis în ziua când ambiţioasa Inanna s-a hotărât să coboare în Infern pentru a lua puterea „surorii sale mai vârstnice", Ereşkigal. Suverană a „Marelui Regat de Deasupra", Inanna aspiră să troneze şi asupra Lumii Inferioare. Ea reuşeşte să pătrundă în palatul zeiţei Ereşkigal. dar pe măsură ce trece prin cele Şapte Porţi, paznicul o despoaie de veşmintele şi însemnele sale. Inanna ajunge, cu desăvârşire goală — adică despuiată de orice „putere" — înaintea surorii sale. Ereşkigal aţinteşte asupra ei „privirea morţii" şi „trupul ei înţepeni". La capătul a trei zile, sfetnicul ei devotat, Ninşubur, urmând poruncile pe care i le dăduse Inanna înaintea plecării, îi înştiinţează pe zeii En-lil şi Nanna-Sin. Dar ei se recuză. Căci, zic ei, pătrunzând într-un teritoriu — Ţara Morţilor — care este guvernat de legi inviolabile, Inanna „a vrut să se îndeletnicească cu lucruri interzise". En-lil găseşte totuşi o soluţie: el făureşte doi soli şi îi trimite în Infern, înarmându-i cu „hrana vieţii" şi „apa vieţii". Prin viclenie, ei reuşesc să readucă la viaţă „cadavrul care atârna într-un cui", şi Inanna se pregătea să urce când cei Şapte Judecători ai

Infernului (Anunaki) o reținură zicând: „Cine dar, o dată coborât în Infern, a mai urcat vreodată la suprafață fără să suporte o nenorocire? Dacă Inanna vrea să iasă din Infern, ea trebuie să găsească un înlocuitor"19. Inanna revine pe pământ însoțită de o ceată de demoni, galla; aceştia trebuia s-o aducă înapoi dacă nu li se da drept răscumpărare o ființă divină. Demonii vor la început să ia cu ei pe Ninşubur, dar Inanna îi opreşte. Ei se îndreaptă atunci către cetățile Umma şi Bad-Tibira; îngrozite, zeitățile tutelare se târăsc în praf la picioarele Inannei şi zeița îmblânzită se hotărăşte să caute în altă parte, în cele din urmă ei sosesc la Erek. Uluită şi indignată, Inanna descoperă că Dumuzi, în loc să se tânguiască, stătea pe tron, îmbrăcat în veşminte bogate, bucuros de a fi, s-ar fi zis, unicul stăpân al cetății. „Ea aținti o privire asupra lui: privirea morții! Ea rosti un cuvânt împotrivă-i: cuvântul deznădejdii! Ea azvârli un strigăt împotriva lui: strigătul condamnării! «Acesta este (zise ea demonilor), luați-1»"20.

Dumuzi îl roagă pe cumnatul său, zeul-soare Utu, să-1 metamorfozeze în şarpe şi fuge spre locuința surorii sale Gheştinanna, apoi în țarcul turmei de oi. Acolo îl găsesc demonii, îl torturează şi îl iau cu ei în Infern. O lacună în text ne împiedică să cunoaştem sfârşitul. „După toate aparențele, Ereşkigal, înmuiată de lacrimile lui Dumuzi, îi îndulceşte tristul său destin, hotărând că el nu va rămâne decât o jumătate de an în Lumea Inferioară şi că sora sa, Gheştinanna, îl va înlocui în timpul celei de a doua jumătăți" (Kramer, p. 144).

Acelaşi mit, dar cu unele deosebiri semnificative, este povestit în versiunea akkadiană a Coborârii lui Istar în Infern, înainte de editarea şi traducerea textelor sumeriene, s-a putut crede că zeița s-a îndreptat către „Tărâmul fără întoarcere" după „moartea" lui Tammuz, şi anume ca să-1 scoată la suprafață. Anumite elemente, absente în versiunea sumeriană, păreau să încurajeze o atare interpretare, în primul rând, consecințele dezastruoase ale captivității lui Iştar, subliniate în versiunea akkadiană: o dată cu dispariția zeiței reproducerea umană şi animală sunt total întrerupte. Se putea înțelege această calamitate ca fiind o urmare a întreruperii acelei hieros gamos dintre zeița dragostei şi fertilității şi Tammuz, soțul ei atât de iubit. Catastrofa

19 Traducere de Jean Bottero, Annuaire..., 1971-1972, p. 85.

20 Traducere de J. Bottero, ibid., p. 91. într-un alt manuscris, teama e aceea care pare să explice gestul Inannei. în timp ce demonii puseseră stăpânire pe ea, amenințând-o că o vor lua în lumea de jos, „îngrozită ea îl abandonează în mâna lor pe Dumuzi! Acestui tânăr (le spune ea), legați-i picioarele etc." (ibid.).

era de proporții cosmice şi, în versiunea akkadiană, Zeii cei Mari, îngroziți de dispariția iminentă a vieții, trebuiră să intervină pentru a o elibera pe Iştar.

Ceea ce surprinde în versiunea sumeriană este justificarea „psihologică", adică umană, a condamnării lui Dumuzi: totul pare să se explice prin mânia Inannei când îşi găseşte soțul instalat glorios pe tronul ei. Această explicație romanescă pare să cuprindă o idee mai arhaică: „moartea" rituală şi, deci, reversibilă însoțeşte, inevitabil, orice act de creație sau procreație. Regii din Sumer ca şi, mai târziu, regii akkadieni, îl întruchipează pe Dumuzi în hieros gamos cu Inanna21. Aceasta presupune, mai mult sau mai puțin, acceptarea „morții" rituale a regelui, în acest caz, trebuie să bănuim, în spatele narațiunii transmise în textul sumerian, un „mister" instaurat de Inanna, pentru a asigura ciclul fertilității universale. Se poate ghici o aluzie la acest „mister" în replica disprețuitoare a lui Ghilgameş, când Iştar îi cere să devină soțul ei. El îi reaminteşte că ea a decretat tânguirile anuale pentru Tammuz22. Aceste tânguiri erau rituale: se plângea coborârea tânărului zeu în Infern, în ziua a 18-a a lunii Tammuz (iunie-iulie), ştiindu-se că avea să urce din nou la suprafață şase luni mai târziu.

Cultul lui Tammuz se întinde aproape pretutindeni în Orientul Apropiat, în secolul al Vl-lea, lezechiel (8: 14) invectivează femeile din Ierusalim care îl „tânguiau" pe Tammuz chiar lângă porțile templului. Tammuz sfârşeşte prin a-şi asuma figura dramatică şi elegiacă a zeilor tineri care mor şi învie în fiecare an. Dar probabil că prototipul său sumerian avea o structură mai complexă: regii care îl întruchipau şi, prin urmare, îi împărtăşeau soarta, celebrau în fiecare an recrearea Lumii. Or, pentru a putea să fie creată din nou, Lumea trebuia anihilată: „haosul" precosmogonic implica, de asemenea, „moartea" rituală a regelui, coborârea sa în Infern. Cele două modalități cosmice — viață/moarte, haos/cosmos, fertilitate/sterilitate — constituiau, în fond, cele două momente ale aceluiaşi proces. Acest „mister", sesizat după descoperirea agriculturii, devine principiul unei explicații unitare a lumii, a vieții şi a existenței umane; el transcende drama vegetală, pentru ca guvernează şi ritmurile cosmice, destinul uman şi raporturile cu zeii. Mitul povesteşte eşecul zeiței dragostei şi fertilității în încercarea de a cuceri regatul zeiței Ereşkigal, adică de a aboli moartea. Prin urmare, oamenii, ca şi unii zei trebuie să accepte alternanța viață/moarte. Dumuzi-Tammuz „dispare" pentru a „reapărea" şase luni mai târziu. Această alternanță — prezență şi absență periodică a zeului — era susceptibilă să constituie „mistere" interesând „salvarea" oamenilor, destinul lor post-mortem. Rolul lui Dumuzi-Tammuz, întrupat ritualic de către regii sumero-akkadieni, a fost considerabil, căci el efectua apropierea între cele două modalități: divină şi umană. Ulterior, fiecare ființă omenească putea spera să se bucure de acest privilegiu rezervat regilor.

20. Sinteza sumero-akkadiană

Majoritatea cetăților-temple sumeriene au fost unite de Lugalzaggisi, suveranul din Umma, către ~ 2375. Este prima manifestare a ideii imperiale despre care avem cunoştinţă. O generaţie mai târziu, întreprinderea e repetată, cu mai mult succes, de către Sargon, regele Akkadului. Dar civilizaţia sumeriană şi-a păstrat toate structurile. Schimbarea îi interesa exclusiv doar pe regii cetăţilor-temple: ei se recunoşteau tributari cuceritorului akkadian. Imperiul lui Sargon se prăbuşi după un secol, ca urmare a atacurilor gutilor, „barbari" care nomadizau în regiunea Tigrului de Sus. De aici înainte, istoria Mesopotamiei pare să se repete: unitatea politică a

21 Cf. S.N. Kramer, The Sacred Marriage Rite, pp, 63 sq; „Le Rite de Mariage Sacre"", pp. 131 sq.

22 Tableta VI, 46-47, traducere de J. Bottero: „Pentru Tammuz, primul tău bărbat, tu ai orânduit doliu universal" (op. cit., p. 83).

Sumerului şi Akkadului este distrusă de „barbarii" din afară; la rândul lor, aceştia din urma sunt răsturnaţi de revolte interne.

Astfel dominaţia gutilor n-a durat decât un secol, şi a fost înlocuită pentru un alt secol (cea ~ 2050-1950) de cea a regilor Dinastiei a ni-a din Ur. în timpul acestei perioade civilizaţia sumeriană atinge punctul ei culminant. Dar este şi ultima manifestare a puterii politice a Sumerului. Hărţuit la est de elamiţi şi la vest de amoriţii care proveneau din deşertul siro-arab, imperiul se va prăbuşi. Vreme de două secole, Mesopotamia va rămâne împărţită în mai multe state. De-abia către ~ 1700, Hammurabi, suveranul amorit al Babilonului, reuşeşte să impună unitatea. El a fixat centrul imperiului mai la nord în cetatea în care era suveran. Dinastia fundată de Hammurabi, care părea atotputernică, a domnit mai puţin de un secol. Alţi „barbari", kassiţii, coboară din nord şi încep să-i hărţuiască pe amoriţi. în cele din urmă, către ~ 1525, ei triumfă. Vor rămâne stăpânii Mesopotamiei timp de patru secole.

Trecerea de la cetăţile-temple la cetăţile-stat şi la imperiu reprezintă un fenomen de o importanţă considerabilă pentru istoria Orientului Mijlociu23. Pentru subiectul nostru, e important să amintim că sumeriană, deşi încetează a mai fi vorbită către ~2000, şi-a păstrat funcţia de limbă liturgică, şi, în fond, de limbă savantă, încă cincisprezece secole. Alte limbi liturgice vor cunoaşte o soartă similară: sanscrita, ebraica, latina, vechea slavă. Conservatorismul religios sumerian se prelungeşte în structurile akkadiene. Triada supremă a rămas aceeaşi: Anu, En-lil, Ea (= En-ki). Triada astrală a împrumutat, în parte, numele semitice ale divinităţilor respective; Luna, Sin (care derivă din sumerianul Suen); Soarele, Şamaş; steaua Venus, Iştar (= Inanna). Lumea inferioară a continuat să fie guvernată de Ereşkigal şi soţul ei, Nergal. Puţinele schimbări impuse de nevoile imperiului — ca, de exemplu, transferul la Babilon al primatului religios şi substituirea lui En-lil prin Marduk — „au cerut secole pentru a se realiza"24. Cât priveşte templul, „nimic esenţial nu s-a schimbat în întocmirea generală [...] din faza sumeriană, doar amploarea şi numărul edificiilor"25.

Totuşi, contribuţiile gemului religios semitic se adaugă structurilor anterioare. Să semnalăm la început doi zei „naţionali" — Marduk din Babilon şi, mai târziu, asirianul Assur — care sunt ridicaţi la rangul de divinităţi universale. La fel de semnificativă este importanţa pe care o dobândesc în cult rugăciunile personale şi psalmii de penitenţă. Una din cele mai frumoase rugăciuni babiloniene este adresată tuturor zeilor, chiar acelora pe care orantul admite smerit că nu-i cunoaşte. „O! Doamne, mari sunt păcatele mele! O, Zeu, pe care nu-1 cunosc, mari sunt păcatele mele!... O! Zeiţă, pe care n-o cunosc, mari sunt păcatele mele!... Omul nu ştie nimic; nu ştie măcar când păcătuieşte sau când face binele... O! Doamne al meu, nu-1 alunga pe robul tău! Păcatele mele sunt de şapte ori câte şapte... îndepărtează păcatele mele"26. în psalmii de penitenţă orantul se recunoaşte vinovat şi îşi mărturiseşte cu voce tare păcatele. Mărturisirea este însoţită de gesturi liturgice precise; îngenuncherea, prosternarea şi „turti-rea nasului".

Zeii cei mari — Anu, En-lil, Ea — îşi pierd treptat supremaţia în cult. Credincioşii se adresează mai degrabă lui Marduk sau divinităţilor astrale, Iştar şi, mai ales, Şamaş. Cu timpul, acesta din urmă va deveni zeul universal prin excelenţă. Un imn proclamă că zeul solar este venerat pretutindeni, chiar şi la străini; Şamaş apără dreptatea, el pedepseşte pe răufăcător şi răsplăteşte pe cel drept27. Caracterul „numinos" al zeilor se accentuează: ei inspiră teama sacră,

23 Instituţii noi (ca armata regulată şi birocraţia) sunt atestate pentru întâia oară; cu timpul ele vor fi adoptate si de alte state.

24 Jean Nougayrol, „La religion babylonienne", p. 217.

25 Ibid., p. 236.

26 Traducere după F.J. Stephens, în ANET, pp. 391-392. Versurile citate sunt 21-26, 51-53, 59-60.

27 A se vedea traducerea în ANET, pp. 387-389.

mai ales prin luminozitatea lor terifiantă. Lumina este considerată atributul prin excelenţă al divinităţii, şi în măsura

în care regele împărtăşeşte condiţia divină, el însuşi radiază28.
O altă creaţie a gândirii religioase akkadiene este divinaţia. Se remarcă, de asemenea, înmulţirea practicilor magice şi dezvoltarea disciplinelor oculte (mai ales astrologia), care vor deveni mai târziu populare în toata lumea asiatică şi mediteraneană.
în fond, aportul semitic se caracterizează prin importanţa acordată elementului personal în experienţa religioasă şi prin exaltarea câtorva divinităţi la rangul suprem. Această nouă şi grandioasă sinteză mesopotamiană prezintă totuşi o viziune tragică a existenţei umane.
21. Crearea Lumii
Poemul cosmogonic cunoscut sub numele de Enuma eliş (după incipit: „Când sus...") constituie, împreună cu Epopeea lui Ghilgames, cea mai importantă creaţie a religiei akkadiene. Nimic comparabil în grandoare, în tensiune dramatică, în efortul de a uni teogonia, cosmogonia şi crearea omului, în literatura sumeriană. Enuma eliş povesteşte originile lumii pentru a-1 slăvi pe Marduk. în pofida reinterpretării lor, temele sunt vechi. Mai întâi, imaginea primordială a unei totalităţi acvatice nondiferenţiate, în care se distinge prima pereche, Apsu şi Tiamat. (Alte izvoare precizează că Tiamat reprezintă marea, şi Apsu masa de apă dulce pe întinsul căreia pluteşte pământul.) Ca atâtea alte divinităţi originare, Tiamat este conceput atât femeie, cât şi bisexuat. Din amestecul apelor dulci şi al apelor sărate s-au născut alte cupluri divine. Nu se ştie mai nimic despre cea de a doua pereche, Lakhmu şi Lakhamu (după o anumită tradiţie, ei au fost sacrificaţi pentru a crea omul). Cât despre al treilea cuplu, Anşar şi Kişar, numele lor înseamnă în sumeriană „totalitatea elementelor superioare" şi „totalitatea elementelor inferioare".
Vremea trece („zilele s-au întins, anii s-au înmulţit")29. Din hieros gamos al acestor două „totalităţi" complementare se naşte zeul Cerului, Anu, care la rândul său îl naşte pe Nudimmud (= Ea)30. Prin zbenguielile şi ţipetele lor, zeii cei tineri tulbură odihna lui Apsu. Acesta se plânge lui Tiamat: „De nesuferit îmi e purtarea lor. Ziua nu mă pot odihni, noaptea nu pot să dorm. Vreau să-i nimicesc ca să pun capăt agitaţiei lor. Ca liniştea să domnească pentru noi, şi (în sfârşit) să putem dormi!" (1,37-39). Se poate descifra în aceste versuri nostalgia „Materiei" (adică a modului de existenţă care corespunde inerţiei şi inconştienţei substanţei) pentm imobilitatea primordială, rezistenţa împotriva mişcării de orice natură, condiţie prealabilă a cosmogoniei. Tiamat „începu să ţipe la bărbatul ei. Ea scoase un strigăt de durere [...]: Ce? Să distrugem ceea ce noi înşine am creat! Supărătoare, desigur, este purtarea lor, dar să-i răbdăm cu blândeţe" (I, 41-46). însă Apsu nu s-a lăsat convins.
Când tinerii zei aflară hotărârea strămoşului lor, „ei rămaseră fără cuvânt" (I, 58). Dar „atotştiutorul Ea" a Juat-o înainte. Cu descântecele sale magice, el îl cufundă pe Apsu într-un somn adânc, îi „răpeşte strălucirea şi se înveşmântează cu ea", şi, după ce îl înlănţuise, îl ucide. Ea devine, astfel, zeul Apelor, care se vor numi de acum înainte apsu. în sânul lui apsu, „în cămara sorţilor, în sanctuarul arhetipurilor" (1,79), soţia sa, Damkina, îl va naşte pe Marduk. Textul exaltă gigantica maiestate, înţelepciunea şi atotputerea acestui ultim născut al zeilor. Atunci Anu reia atacul împotriva strămoşilor săi. El stârni cele patru vânturi şi „ivi valuri
28 A. Leo Oppenheim, Ancient Mesopoîamia, p. 176; E. Cassin, La splendeur divine, pp. 26 sq. şi passim.
29 Tableta I, 13. în lipsa unei alte indicaţii, citãm traducerea lui Paul Garelli şi Marcel Leibovici, „La naissance du monde selon Akkad", pp. 133-145. Am utilizat şi traducerile lui R. Labat, A. Heidel, E. A. Speisser şi G.R. Castellino.
30 Din marea triadă sumeriană lipseşte En-lil. Locul său a fost luat de Marduk, fiul lui Ea.

pentru a o tulbura pe Tiamat" (I, 108). Zeii, lipsiţi de odihnă, se adresează mamei lor: „Când 1-au ucis pe Apsu, soţul tău, tu nu 1-ai ajutat, ci te-ai ţinut deoparte fără să spui un cuvânt" (1,113-114).
De astă dată Tiamat se decide să reacţioneze. Ea făuri monştri, şerpi, „marele leu", „demoni furioşi", precum şi alţii, „purtători de arme necruţătoare, neîngroziţi de luptă" (144). Şi „dintre zei, primii ei născuţi [...] ea îl înălţă pe Kingu" (147 sq.) Tiamat legă de pieptul lui Kingu tăbliţa Destinelor, care îi conferea puterea supremă (155 sq). în faţa acestor pregătiri, zeii tineri pierd curajul. Nici Anu, nici Ea nu îndrăznesc să-1 înfrunte pe Kingu. Numai Marduk acceptă lupta, dar cu condiţia de a fi proclamat, în prealabil, zeu suprem, ceea ce zeii se grăbesc sa consimtă. Războiul dintre cele două armate este decis de duelul dintre Tiamat şi Marduk. „Când Tiamat deschise gura ca să-1 înghită" (IV, 97), Marduk îi aruncă vânturi furioase care „îi umplură corpul. Pântecul ei rămase umflat şi nu-şi mai putu închide gura. El zvârle atunci săgeata care îi spintecă pântecele, îi sfâşie măruntaiele, îi străpunge inima. Stăpânind-o astfel, el îi ridică viaţa, îi aruncă jos cadavrul şi se urcă deasupra" (IV, 100-104). Ajutoarele lui Tiamat încercară să se salveze, dar Marduk „îi legă şi le sfărâmă armele" (111); el îl înlănţui apoi pe Kingu, îi luă tăbliţa Destinelor şi-o atârnă la pieptul lui (120 sq). Apoi se întoarse la Tiamat, îi crăpă ţeasta şi taie cadavrul în două ca pe „o scoică" (137), o jumătate deveni bolta cerească, iar cealaltă jumătate pământul. Marduk înălţă la cer o copie a palatului lui apsu şi stabili mersul stelelor. A cincea tabletă narează organizarea universului planetar, determinarea

timpului şi configurația pământului, plecând de la organele lui Tiamat (din ochii ei curg Eufratul şi Tigrul, „dintr-o buclă a cozii ei el făuri funia care leagă cerul cu pământul", V, 59 etc.).
în cele din urmă, Marduk hotărăşte crearea omului, pentru că „pe el se sprijină slujirea zeilor, spre alinarea lor" (VI, 8). Zeii învinşi şi înlănțuiți îşi aşteptau mereu pedeapsa. Zeul Ea sugerează ca numai unul singur să fie sacrificat, întrebați „cine a ațâțat la răzvrătire, cine a stârnit-o pe Tiamat să se răscoale?" (VI, 23-24), toți rostesc un singur nume: Kingu. îi tăiară vinele şi din sângele său Ea a făcut omenirea (VI, 30)31. Poemul povesteşte apoi ridicarea unui sanctuar (i.e. a palatului zeului) în onoarea lui Marduk.
Deşi utilizează teme mitice tradiționale, Enuma eli$ prezintă o cosmogonie mai degrabă întunecată şi o antropologie pesimistă. Pentru a scoate în evidență valoarea tânărului luptător Marduk, zeii epocii primordiale, în primul rând Tiamat, sunt încărcați de valori „demonice". Tiamat nu înfățişează doar totalitatea haotică primitivă care precede orice cosmogonie; ea sfârşeşte prin a se revela ca făuritor al unor monştri fără număr; „creativitatea" sa este în întregime negativă. Aşa cum îl prezintă Enuma eliş, procesul creației este foarte devreme pus în pericol de dorința lui Apsu de a-i anihila pe zeii tineri, adică, în fond, de a opri în germene creația Universului. (O anumită „lume" existase deja, pentru că zeii se înmulțeau şi ocupau „locuințe"; dar era un mod de existență pur formal.) Asasinarea lui Apsu deschide seria „morților creatoare", căci Ea nu numai că îi ia locul, dar schițează o primă organizare în masa acvatică („în acel loc şi-a întemeiat lăcaşul [...] a hotărât aşezarea sanctuarului"). Cosmogonia este rezultatul unui conflict între două grupuri de zei, dar ceata lui Tiamat cuprinde şi creaturi monstruoase şi demonice. Altfel spus, „primordialitatea" ca atare este prezentată ca izvor al „creațiilor negative". Din cadavrul lui Tiamat, Marduk făureşte cerul şi pământul. Tema, atestată şi în alte tradiții, este susceptibilă să dea interpretări diverse. Universul, constituit din corpul unei divinități originare, împărtăşeşte substanța acesteia, dar, după „demonizarea" lui Tiamat, se mai poate oare vorbi de substanță divină?
Cosmosul participă deci la o dublă natură: o „materie" ambivalență, dacă nu direct demonică, şi o „formă" divină, căci ea este opera lui Marduk. Bolta cerească este alcătuită dintr-o jumătate
Adăugam că există şi alte tradiții paralele privind cosmologia si crearea omului.

a trupului lui Tiamat, dar stelele şi constelațiile devin „locuințe" sau imagini ale zeilor. Pământul însuşi cuprinde cealaltă jumătate a lui Tiamat şi diversele sale organe, dar el este sanctificat de cetăți şi temple, în cele din urmă, lumea se dovedeşte a fi rezultatul unui „amestec" de „primordialitate" haotică şi demonică, pe de o parte, şi de creativitate, prezență şi înțelepciune divină, pe de alta. Este, poate, formula cosmogonică cea mai complexă la care a ajuns speculația mesopotamiană, căci ea uneşte într-o îndrăzneață sinteză toate structurile unei societăți divine, din care unele deveniseră de neînțeles sau neutilizabile.
Cât priveşte facerea omului, ea prelungeşte tradiția sumeriană (omul este creat spre a-1 sluji pe zei), în special versiunea care explică originea pornind de la cei doi zei Lagma, sacrificați. Dar se adaugă acest element agravant: Kingu, în pofida faptului că a fost unul dintre primii zei, a devenit arhidemon, şeful cetei de monştri şi demoni creați de Tiamat. Omul este, deci, constituit dintr-o materie demonică: sângele lui Kingu. Diferența față de versiunile sumeriene este semnificativă. Se poate vorbi de un pesimism tragic, deoarece omul pare condamnat de pe acum de propria sa geneză. Singura sa speranță este că a fost modelat de către Ea; el posedă deci o „formă" creată de un mare zeu. Din acest punct de vedere există o simetrie între crearea omului şi originea lumii, în ambele cazuri, materia primă este constituită din substanța unei divinități primordiale decăzute, demonizate şi ucise de zeii tineri, victorioşi.
22. Sacralitatea suveranului mesopotamian
La Babilon, Enuma eliş era recitată în templu, în a patra zi a serbării de Anul Nou. Această sărbătoare, numită zagmuk („începutul anului") în sumeriană şi akitu în akkadiană, se desfăşura în primele douăsprezece zile ale lunii Nisan. Ea cuprindea mai multe secvențe, din care sunt de reținut cele mai importante: 1) zi de ispăşire pentru rege, corespunzând „captivității" lui Marduk; 2) eliberarea lui Marduk; 3) lupte rituale şi procesiunea triumfală, sub conducerea regelui, la Bit Akitu (casa festivă de Anul Nou) unde are loc un banchet; 4) hieros gamos al regelui, cu o hierodulă întruchipând zeița; 5) hotărârea destinelor de către zei.
Prima secvență a acestui scenariu mitico-ritual — umilirea regelui şi captivitatea lui Marduk — semnalează regresiunea lumii spre haosul precosmogonic. în sanctuarul lui Marduk, marele preot îl despuia pe rege de însemnele sale (sceptrul, inelul, paloşul şi coroana) şi îl lovea peste față. Apoi, în genunchi, regele pronunța o declarație de nevinovăție: „N-am păcătuit, o, Doamne al țărilor, n-am fost lipsit de grijă față de divinitatea ta". Preotul răspundea în numele lui Marduk: „Nu te teme... Marduk va auzi rugăciunea ta. El va creşte imperiul tău...32.
în acest timp, poporul îl căuta pe Marduk, presupus a fi „închis într-un munte", formulă care indica „moartea" unei divinități. Cum am văzut cu privire la Inanna-Iştar, această „moarte" nu era definitivă; totuşi, zeița a trebuit să fie răscumpărată din lumea inferioară. Marduk, la fel, a fost silit să coboare „departe de soare şi de lumina"33. La sfârşit, el era eliberat şi zeii se reuneau (adică li se adunau statuile) pentru a hotărî destinele. (Acest episod

corespunde în Enuma eliş promovării lui Marduk ca zeu suprem.) Regele conducea procesiunea până la Bit Akitu, clădire situată în afara cetăţii. Procesiunea reprezenta armata zeilor îndreptându-se împotriva lui Tiamat. După o inscripţie a lui Sennacherib, se poate presupune că se mima bătălia primordială, regele personificându-1 pe Assur (zeu care îl înlocuise pe Marduk)34. Un hieros gamos avea loc după întoarcerea de la banchetul de la Bit Akitu. Ultimul act consta în hotărârea

32 Texte citate de H. Frankfort, Kingship and the Gods, p. 320 (= La royaute et Ies dieux, p. 409).

33 Autorii clasici vorbesc de „mormântul lui Bel" (= Marduk) la Babilon. Acesta era, foarte probabil, ziqqurat-ul templului Etemenanki, considerat mormântul temporar al zeului.

34 Anumite aluzii lăsau să se înţeleagă că se mimau lupte între două cete de figuranţi.

destinelor35 în fiecare lună a anului. „Hotărându-le", se crea ritualic anul, adică se asigura şansa, fertilitatea, bogăţia noii lumi care se năştea. Akitu reprezintă versiunea mesopotamiană a unui scenariu mitico-ritual destul de răspândit, anume festivitatea de Anul Nou considerată ca repetiţie a cosmogonici36, întrucât regenerarea periodică a Cosmosului constituie marea speranţă a societăţilor tradiţionale, ne vom referi adesea la sărbătorile de Anul Nou. Precizăm acum că mai multe episoade ale lui akitu se întâlnesc — pentru a ne limita la Orientul Apropiat — în Egipt, la hittiţi,în Ugarit, în Iran, la mandeeni. Astfel, de exemplu, „haosul", actualizat ritualic în ultimele zile ale anului, era semnificat de excese „orgiastice" de tip Saturnalia, prin răsturnarea oricărei ordini sociale, prin stingerea focurilor şi întoarcerea morţilor (figuraţi prin măşti). Luptele între două grupuri de figuranţi sunt atestate în Egipt, la hittiţi şi în Ugarit. Obiceiul de a „fixa sorţile" celor 12 luni ce urmează în timpul celor 12 zile intercalare stăruie încă în Orientul Mijlociu şi în Europa Orientală37.

Rolul regelui în akitu este insuficient cunoscut. „Umilirea" sa corespunde regresiunii lumii în starea de „haos" şi „captivităţii" lui Marduk în munte. Regele personifică zeul în bătălia împotriva lui Tiamat şi în hieros gamos cu o hierodulă. Dar identificarea cu zeul nu este întotdeauna indicată: aşa cum am văzut, în timpul „umilirii" sale regele se adresează lui Marduk. Totuşi sacralitatea suveranului mesopotamian este amplu atestată. Am făcut aluzie la căsătoria sacră a regelui sumerian, reprezentându-1 pe Dumuzi cu zeiţa Inanna; acest hieros gamos avea loc în timpul festivităţii de Anul Nou (§ 19). Pentru sumerieni,regalitatea era socotită coborâtoare din cer; ea avea o origine divină, şi această concepţie s-a menţinut până la dispariţia civilizaţiei asiro-babiloniene.

Sacralitatea suveranului era proclamată în multe feluri. Era numit „regele ţării" (adică, al lumii) sau al „celor patru regiuni ale Universului", titluri rezervate la început zeilor38. Ca şi la ceilalţi zei, o lumină supranaturală radia împrejurul capului său39, încă înainte de a se naşte, zeii îi predestinaseră suveranitatea. Regele, deşi i se recunoştea naşterea terestră, era considerat drept „fiu al zeului" (Hammurabi se declară născut din Sin, iar Lipitiştar din En-lil). Această dublă descendenţă îl făcea intermediarul, prin excelenţă, dintre zei şi oameni. Suveranul reprezenta poporul în faţa zeilor şi el ispăşea păcatele supuşilor săi. Adesea, el trebuia să moară pentru crimele poporului său; acesta e motivul pentru care asirienii aveau un „locţiitor de rege"40. Textele proclamă că suveranul a trăit în intimitatea zeilor, în grădina fabuloasă în care se află Arborele Vieţii şi Apa Vieţii41. (în fapt, el şi suita consumau mâncărurile oferite zilnic statuilor zeilor.) Regele este trimisul zeului, „păstorul poporului", chemat de Zeu42 ca să instaureze dreptatea şi pacea pe pământ. „Când Anu şi En-lil 1-au chemat pe Lipitiştar la conducerea ţării ca să orânduiască dreptatea în ţară [...], atunci eu, Lipitiştar, umilul păstor din Nippur [...], am orânduit dreptatea în Sumer şi Akkad, aşa cum a spus En-lil"43.

35 Tot astfel cum, în Enuma eliş, Marduk hotărâse legile care guvernea/ă Universul.

36 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel rewur (ediţie nouă, 1969), pp. 65 sq.; Aspects du tnythe, pp. 56 sq. [trad. românească, p. 46 sq. — nota trad.]. •....-•

37 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, pp. 86 sq.

38 Cf. H. Frankfort, Kingship, pp. 227 sq. (= La royaute, pp. 303 sq.).

39 Această lumină, numită melammu în akkadiană, corespunde acelei xvarena a iranienilor; cf. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, p. 206; Cassin, La splendeur divine, pp. 65 sq.

40 R. Labat, Le caractere religieux de la royaute assyro-babylonienne, pp. 352 sq.; H. Frankfort, op. cit., pp. 262 sq. (= La royaute, pp. 342 sq.).

41 Regele era cel care, în calitate de grădinar, îngrijea de Arborele Vieţii; cf. G. Widengren, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, în special pp. 22 sq., 59 sq. .

42 Cf. Introducerea la Codul lui Hammurabi (I, 50), în ANET, p. 164.

43 Prolog la codul lui Lipitiştar, ANET, p. 159. A se vedea textele citate şi traduse de J. Zandee, „Le Messie", pp. 13, 14,16.

S-ar putea spune că regele împărtăşea modalitatea divină, dar fără a deveni zeu. El reprezenta zeul, ceea ce în stadiile arhaice ale culturii implica, de asemenea, că el era într-o măsură cel pe care îl figura, în orice caz, ca mijlocitor între lumea oamenilor şi lumea zeilor, regele mesopotamian efectua, în propria sa persoană, o unire ritualică între cele două modalităţi de a fi, divină şi umană. Graţie acestei duble naturi, regele era, cel puţin metaforic, un creator al vieţii şi al fertilităţii. Dar el nu era zeu, un nou membru al panteonului (cum era faraonul egiptean: cf. § 27). Credincioşii nu-i adresau rugăciuni; dimpotrivă, ei erau cei care îi rugau pe zei să le binecuvânteze regele. Căci suveranii, în ciuda intimităţii lor cu lumea divină, în ciuda hieros gamos-ului cu anumite zeiţe, nu ajungeau să îndeplinească transmutarea condiţiei umane, în cele din urmă, ei rămâneau muritori. Nu era uitat faptul că însuşi fabulosul rege al Urukului, Ghilgameş, a eşuat în tentativa sa de a cuceri nemurirea.

23. Ghilgameş în căutarea nemuririi

Epopeea lui Ghilgameş este, desigur, cea mai celebră şi mai populară creaţie babiloniană. Eroul, Ghilgameş, regele Urukului, era deja celebru în epoca arhaică, şi au fost regăsite şi câteva episoade din versiunea sumeriană a vieţii sale legendare. Dar, în ciuda acestor antecedente, Epopeea lui Ghilgameş este opera geniului semitic; a fost compusă în limba akkadiană, pornindu-se de la diverse episoade izolate. Este una din cele mai emoţionante legende despre căutarea nemuririi sau, mai exact, despre insuccesul final al unei întreprinderi care părea să aibă toate şansele de reuşită. Această saga, care debutează cu excesele erotice ale unui erou dublat de un tiran, dezvăluie, în ultimă instanţă, inaptitudinea virtuţilor pur „eroice" de a trans-cende radical condiţia umană.

• Şi totuşi Ghilgameş era într-o proporţie de două treimi o fiinţă divină, fiul zeiţei Ninsun şi al unui muritor44. De la început, textul exaltă omniscienţa sa şi marile construcţii pe care le-a făcut. Dar imediat după aceea ni se prezintă imaginea unui despot care violează femeile si fetele, şi-i extenuează pe bărbaţi în munci grele. Locuitorii îi imploră pe zei şi aceştia hotărăsc să creeze un uriaş, în stare să-1 înfrunte pe Ghilgameş. Acest semisălbatic, care primeşte numele de Enkidu, trăieşte în pace cu fiarele; toţi se adapă la acelaşi izvor. Ghilgameş află de existenţa lui, la început în vis şi apoi din spusele unui vânător care îl zărise. El trimite o curtezană care să-1 seducă prin farmecele sale şi să-1 aducă la Uruk. Aşa cum prevăzuseră zeii, cei doi luptători se măsoară de îndată ce se întâlnesc. Ghilgameş iese victorios, dar el se împrieteneşte cu Enkidu şi face din acesta tovarăşul său. La urma urmei, planul zeilor n-a eşuat; de acum înainte Ghilgameş îşi va arăta puterea în isprăvi eroice.

întovărăşit de Enkidu, el se îndreaptă către o pădure îndepărtată şi fabuloasă de cedri, păzită de o fiinţă monstruoasă şi atotputernică, Huwawa. Cei doi eroi îl doboară, după ce i-au tăiat, în prealabil, cedrul sacru. Revenind în Uruk, Ghilgameş este remarcat de Iştar. Zeiţa îl invită să se căsătorească cu ea, dar el refuză cu insolenţă. Umilită, Iştar îşi imploră tatăl, Anu, să creeze „Taurul ceresc", pentru a-1 distruge pe Ghilgameş şi cetatea lui. Anu la început refuză, dar se înclină atunci când Iştar îl ameninţă că va da drumul morţilor din Infern să urce la lumină. „Taurul ceresc" se năpusteşte asupra Urukului şi mugetul său doboară sute de oameni de-ai regelui. Enkidu reuşeşte totuşi să-1 prindă de coadă şi Ghilgameş îi împlântă spada în ceafă. Furioasă, Iştar se urcă pe zidurile cetăţii şi îl blestemă pe rege. îmbătat de victoria lor, Enkidu smulge o coapsă a „Taurului ceresc" şi o azvârle în faţa zeiţei, acoperind-o de injurii. Este

Un „mare preot" al cetăţii Uruk, după tradiţia sumeriană; cf. A. Heidel, The Gilgamesh epic, p. 4.

momentul culminant al destinului celor doi eroi; dar, totodată, prologul unei tragedii. In aceeaşi noapte, Enkidu visează că a fost condamnat de zei. A doua zi cade bolnav şi se stinge după douăsprezece zile.

O schimbare neaşteptată pune stăpânire pe Ghilgameş şi îl face de nerecunoscut. Timp de şapte zile şi şapte nopţi el îşi plânge prietenul şi refuză să-1 înmormânteze, sperând că tânguirile sale vor sfârşi prin a-1 învia. De-abia când corpul lui Enkidu începe să se descompună, Ghilgameş se înduplecă şi Enkidu este îngropat cu mult fast. Regele părăseşte cetatea şi rătăceşte în deşert, gemând: „Nici eu, murind, n-am să mai fiu, precum Enkidu?" (tab. IX, col. I, r. 4)45. El este terorizat de ideea morţii. Aventurile eroice nu-J mai pot alina. De acum înainte, singurul său ţel este să scape de destinul oamenilor, să câştige nemurirea. El ştie că renumitul Utnapiştim, scăpat din potop, trăieşte încă, şi se hotărăşte să meargă în căutarea lui.

Călătoria sa abundă în încercări de tip iniţiatic. El soseşte la muntele Maşu şi găseşte poarta prin care Soarele trecea zilnic. Poarta este vegheată de o pereche de oameni-scorpioni, pe care, numai „văzându-i, omul moare" (IX, H, 7). Neînvinsul erou este paralizat de groază şi se prosternează supus. Dar oamenii-scorpioni recunosc partea divină din Ghilgameş şi îi dau voie să pătrundă în tunel. După douăsprezece ore de mers prin întuneric, Ghilgameş răzbate de cealaltă parte a muntelui, într-o grădină miraculoasă. La o anumită distanţă, la malul mării el o întâlneşte pe nimfa Siduri şi o întreabă unde se află Utnapiştim. Siduri încearcă să-1 facă să-şi schimbe hotărârea: „Când zeii i-au făurit pe oameni, ei au hărăzit oamenilor moartea, viaţa au păstrat-o pentru ei. Tu, Ghilgameş, satură-ţi pântecele, fii vesel ziua şi noaptea. Fă sărbătoare din fiecare zi, cântă şi joacă ziua şi noaptea..."46.

Dar Ghilgameş persistă în hotărârea sa şi atunci Siduri îl îndreaptă spre Urşanabi, corăbierul lui Utnapiştim, care se

afla în vecinătate. Ei traversează Apele morţii şi ajung pe malul unde trăia Utnapiştim. Ghilgameş îl întreabă cum a dobândit nemurirea. El află cu acest prilej legenda potopului şi hotărârea zeilor de a-1 face pe Utnapiştim şi pe soţia lui „rude" ale zeilor, aşezându-i la „gurile fluviilor". Dar, îl întreabă Utnapiştim pe Ghilgameş, „pentru tine cine va chema pe zei în adunare, ca să poţi să găseşti viaţa pe care tu o cauţi?" (XI, 198). Urmarea cuvântului său este neaşteptată: „Vino, încearcă să nu te culci şi să nu dormi şase zile şi şapte nopţi" (XI, 199). E vorba, desigur, de cea mai dură probă iniţiatică; a învinge somnul, a rămâne „treaz" echivalează cu o transmutare a condiţiei umane47. Trebuie să înţelegem că Utnapiştim, ştiind că zeii nu-i vor dărui nemurirea, îi sugerează lui Ghilgameş să o cucerească prin intermediul unei iniţieri? Eroul trecuse deja prin unele „încercări": călătoria prin tunel, „ispitirea" Sidurei, traversarea Apelor morţii. Erau într-o anume măsură încercări de tip eroic. De data aceasta este vorba de o probă de ordin „spiritual", căci numai o forţă excepţională de concentrare poate să-1 facă pe un om capabil să rămână „treaz" şase zile şi şapte nopţi. Dar Ghilgameş adoarme îndată şi Utnapiştim exclamă sarcastic: „Priviţi-1 pe omul cel tare care caută nemurirea: somnul, ca un vânt puternic, a năvălit asupra-i!" (203-204). El doarme şase zile şi şapte nopţi fără întrerupere, şi când Utnapiştim îl trezeşte, Ghilgameş îl mustră că 1-a trezit după ce abia a aţipit. Cedează însă în faţa evidenţei şi începe să se vaite: „Ce să fac, Utnapiştim, încotro să mă duc? Un demon a pus stăpânire pe trupul meu; în camera în care dorm locuieşte moartea, şi oriunde aş pleca moartea e lângă mine!" (230-234). Ghilgameş se pregăteşte acum să plece înapoi, dar în ultima clipă, la sugestia nevestei sale, Utnapiştim îi revelează un „secret al zeilor": locul unde se află planta care redă tinereţea.

45 Cităm, dacă nu există o altă indicaţie, traducerea lui G. Contenau, Epopeea lui Ghilgame.f.

46 Tableta X, col. III, 6-9; traducere de Jean Nougayrol, Histoire des religions, I, p. 222.

47 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 44 sq.

Ghilgameş coboară în fundul mării, o culege48 şi, întru totul fericit, reia drumul întoarcerii. După câteva zile de mers, zăreşte un izvor cu apă proaspătă şi se pregăteşte să se scalde. Atras de mireasma plantei, un şarpe iese din apă, o mănâncă şi îşi schimbă pielea49. In hohote, Ghilgameş se plânge lui Utnapiştim de nenorocul său. Se poate citi în acest episod eşecul unei noi probe iniţiatice: eroul n-a ştiut să profite de un dar nesperat; pe scurt, i-a lipsit „înţelep-ciunea". Textul se termină abrupt: sosit la Uruk, Ghilgameş îl pune pe Urşanabil să urce pe zidurile cetăţii şi să-i admire clădirile50.

S-a văzut în Epopeea lui Ghilgameş o ilustrare dramatică a condiţiei umane, definită prin inevitabilitatea morţii. Totuşi, prima capodoperă a literaturii universale lasă, de asemenea, să se înţeleagă că, fără ajutorul zeilor, unele fiinţe ar fi susceptibile să obţină nemurirea, cu condiţia să iasă victorioase din anumite probe iniţiatice. Văzută din această perspectivă, legenda lui Ghilgameş ar fi, mai degrabă, povestea dramatizată a unei iniţieri ratate.

24. Destinul şi zeii

Din nefericire, nu cunoaştem contextul rituai al iniţierii rnesopotamiene, presupunând că ar fi existat. Semnificaţia iniţiatică a căutării nemuririi se lasă descifrată în structura specifică a încercărilor suferite de Ghilgameş. Romanele arthuriene prezintă o situaţie analogică: simbolurile si motivele iniţiatice abundă, dar este imposibil de hotărât dacă ele sunt solidare cu un scenariu ritual, reprezintă amintiri ale mitologiei celtice sau ale gnosei hermetice sau sunt simple produse ale activităţii imaginare. Cel puţin, în cazul romanelor arthuriene cunoaştem tradiţiile iniţiatice care le-au precedat redactarea, în timp ce protoistoria eventualului scenariu iniţiatic, implicat în aventurile lui Ghilgameş, nu o cunoaştem.

S-a insistat, pe bună dreptate, asupra faptuiui că gândirea religioasă akkadiană pune accentul pe om. în ultimă instanţă, legenda lui Ghilgameş devine exemplară: ea proclamă precaritatea condiţiei umane, imposibilitatea — chiar pentru un erou — de a cuceri nemurirea. Omul a fost creat muritor, şi el a fost creat exclusiv pentru a-i sluji pe zei. Această antropologie pesimistă fusese deja formulată în Enuma elis. O regăsim în alte texte religioase importante. „Dialogul între stăpân şi sclav" pare produsul nihilismului agravat de o nevroză: stăpânul nu ştie nici el ce vrea. E obsedat de zădărnicia oricărui efort uman: „Urcă-te pe movilele vechilor ruine — spune sclavul — şi plimbă-te în jur: contemplă craniile oamenilor morţi de demult şi ale celor morţi de curând: care este al răufăcătorului şi care al celui ce face binele?"51.

Un alt text celebru, „Dialog despre mizeria umană", care a fost numit „Ecleziastul babilonian", este şi mai deznădăjduit: „Oare leul cel mândru, care sfâşie carnea cea mai bună, oferă tămâie ca să potolească mânia zeiţei?... Cât despre mine, am întârziat eu oare să aduc ofrandă? [Dimpotri vă], m-am rugat zeilor, am adus jertfele cuvenite zeiţei..." (r. 51 sq.) Din copilăria sa, omul drept s-a străduit să înţeleagă gândirea zeului, cu umilinţă şi pietate a căutat-o pe zeiţă. Totuşi „zeul mi-a adus lipsă în loc de bogăţie" (r. 71 sq.). Dimpotrivă, nelegiuitul şi necredinciosul a strâns bogăţii (r. 236). „Mulţimea laudă vorbirea omului meşter în ucideri, dar înjoseşte pe cel umil, care n-a urgisit pe nimeni". „Răufăcătorul este

48 Ne putem întreba de ce n-a mâncat-o pe loc, dar Ghilgameş şi-a păstrat-o pentru mai târziu; cf. A. Heidel, op. cit.,

p. 92, n. 211.
49 E vorba de o temă folclorică bine cunoscută: despuindu-se de pielea sa cea veche, şarpele îşi înnoieşte viaţa.
50 Tableta XII, redactată în sumeriană, a fost adăugata mai târziu; întâmplările relatate nu au raporturi directe cu naraţiunea pe care am rezumat-o.
51 „A Pessimistic Dialogue between Maşter and Servant", r. 84, traducere de R. H. Pfei f fer, ANET, p. 438.

dezvinovăţit şi urmărit este cel drept. Tâlharului i se dă aur, iar cel fără ajutor e lăsat flămând. Tăria răufăcătorului ei o sporesc, iar pe cel slab îl ruinează, pe cel umil îl doboară"
(r. 267 sq.)52.
Această disperare nu rezultă dintr-o meditaţie asupra zădărniciei existenţei umane, ci din experienţele injustiţiei generale: răii triumfă, rugăciunile nu sunt ascultate; zeii par indiferenţi la treburile oamenilor, începând cu mileniul al doilea, crize spirituale izbucnesc în alte părţi (Egipt, Israel, India, Iran, Grecia), cu urmări diferite, căci răspunsurile la acest tip de experienţă nihilistă s-au dat potrivit geniului religios specific fiecărei culturi. Dar în literatura sapienţială mesopotamiană zeii nu se arată întotdeauna indiferenţi. Un text prezintă suferinţele fizice şi mentale ale unui inocent care a fost comparat cu Iov. Este un adevărat om drept, care suferă, căci nici o divinitate nu pare a-1 ajuta. Nenumărate infirmităţi l-au adus în starea de a fi „murdărit de propriile sale necuraţii". Era deja jelit ca mort de către ai săi, când o serie de vise îi relevă faptul că Marduk e pe cale de a-1 salva, într-un fel de transă extatică, el vede pe zeu nimicindu-i pe demonii bolii şi smulgându-i, apoi, durerile din corp, ca şi cum ar fi dezrădăcinat o plantă. în cele din urmă, sănătos, cel drept aduce mulţumiri lui Marduk, traversând în mod ritualic cele 12 porţi ale templului său din Babilon53. în fine, punând accentul asupra omului, gândirea religioasă akkadiană scoate în evidenţă limitele posibilităţilor umane. Distanţa dintre oameni şi zei se dovedeşte de netrecut. Şi totuşi omul nu este izolat în solitudinea sa. Mai întâi, el împărtăşeşte un element spiritual care poate fi socotit divin; este vorba de „spiritul său, ilu (literal, „zeu")54. Apoi, cu ajutorul riturilor şi al rugăciunilor el speră să obţină binecuvântarea zeilor. Dar, mai ales, el ştie că face parte dintr-un univers unificat de omologii; el trăieşte într-un oraş care constituie o imago mundi, ale cărui temple şi ziqquraîe reprezintă „centre ale lumii" şi, prin urmare, asigură comunicarea cu cerul şi cu zeii. Babilonul era un Bab-ilani, o „Poartă a zeilor", căci pe acolo zeii coborau pe pământ. Numeroase cetăţi şi sanctuare se numeau „Legătura Cerului cu Pământul"55. Cu alte cuvinte, omul nu trăieşte într-o lume închisă, despărţită de zei, complet izolată de ritmurile cosmice. Mai mult, un sistem de corespondenţe între Cer şi Pământ făcea posibilă atât înţelegerea realităţilor terestre şi „influenţarea" lor de către prototipurile celeste respective. Un exemplu: întrucât fiecărei planete îi corespunde un metal şi o culoare, tot ceea ce era colorat se găsea sub „influenţa" unei planete. Dar fiecare planetă aparţinea unui zeu, care, prin însuşi faptul acesta, era „reprezentat" prin metalul respectiv56. Aşadar, mânuind în chip ritualic un anume obiect de metal sau o piatră semi-preţioasă de o anume culoare, omul se considera sub protecţia unui zeu.
în sfârşit, numeroase tehnici ale divinaţiei, majoritatea lor dezvoltate în epoca akkadiană, permiteau cunoaşterea viitorului. Se considera deci că anumite întâmplări nefericite puteau fi evitate. Diversitatea tehnicilor şi numărul considerabil al documentelor scrise care ne-au parvenit ne arată prestigiul de care se bucura mandea în toate straturile sociale. Metoda cea mai elaborată era extispicina, adică examinarea măruntaielor victimelor; cea mai puţin costi-sitoare, lecanomanţia, consta în a vărsa puţin ulei în apă, sau invers, şi a interpreta „semnele" care se puteau citi în formele produse de cele două lichide. Astrologia, dezvoltată mai târziu decât celelalte tehnici, era practicată mai ales în anturajul regilor. Cât despre interpretarea
52 „A dialogue about human misery", traducere de Pfeiffer, ANET, pp. 439-440.
53 „I will praise the Lord of Wisdom", Pfeiffer, ANET, pp. 434-437.
54 Este elementul cel mai important al personalităţii. Celelalte sunt istaru (destinul său), lamassu (individualitatea; seamănă cu o statuie) şi se du (comparabil cu genius); cf. A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 198-206.
55 Cf. M. Eliade, Le. mythe de l'eternei retour, pp. 26 sq.
56 Aurul corespundea lui En-lil, argintul lui Anu, bronzul lui Ea. Când Şamaş s-a substituit lui En-lil, el a devenit „patronul" aurului; cf. B. Meissner, Babylonien und Assyrien, II, pp. 130 sq; 254.

viselor, ea a fost completată, începând cu mileniul al doilea, cu metode de a îndepărta prevestirile funeste57.
Toate tehnicile divinatorii urmăreau descoperirea „semnelor", care se decriptau după anumite reguli tradiţionale. Lumea se dezvăluia, aşadar, caftind înzestrată de structuri s, i guvernată de legi. Descifrând „semnele", se putea cunoaşte viitorul, altfel spus, se „stăpânea" timpul, căci se prevedeau evenimente care urmau să se realizeze numai după o anumită durată temporală. Atenţia acordată „semnelor" a dus la descoperiri de o reală valoare ştiinţifică. Unele din aceste descoperiri au fost reluate şi perfecţionate mai târziu de către greci. Dar ştiinţa babiloniană a rămas

o „ştiinţă tradiţională", în sensul că cunoaşterea ştiinţifică a păstrat o structură „totalitară", adică implicând presupuneri cosmologice, etice şi „existenţiale"58.
Către ~ 1500, perioada creatoare a gândirii mesopotamiene pare definitiv închisă, în cele zece secole care urmează, activitatea intelectuală pare absorbită de erudiţie şi de lucrări de compilaţie. Dar tradiţia culturii mesopotamiene, atestată din cele mai vechi timpuri, continuă şi se dezvoltă. Idei, credinţe şi tehnici de origine mesopotamiană circulă din Mediterana occidentală până în Hindukuş. Este semnificativ faptul că descoperirile babiloniene menite să se răspândească larg implică, mai mult sau mai puţin, corespondenţele Cer-Pământ, sau macro-cosm-microcosm.
57 J. Nougayrol, „La divination babylonienne", în special pp. 39 sq.
58 Ca de pildă, medicina şi alchimia în China.
Capitolul IV
IDEI RELIGIOASE ŞI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC
25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară..."
Naşterea civilizaţiei egiptene n-a încetat să-i uimească pe istorici, în timpul celor două milenii care au precedat formarea „Regatului Unit", culturile neolitice au continuat să se dezvolte, dar fără modificări profunde, în mileniul al IV-lea, însă, contactele cu civilizaţia sumeriană provoacă o adevărată mutaţie. Egiptul împrumută sigiliul-cilindru, arta de a zidi cu cărămizi, tehnica construirii corăbiilor, numeroase motive artistice şi, mai ales, scrierea, care apare brusc, fără antecedente, la începutul primei Dinastii (în jurul anilor ~ 3000)'.
Dar, foarte repede, civilizaţia egipteană a elaborat un stil caracteristic manifestat în toate creaţiile sale. Desigur, condiţiile geografice înseşi impuneau o dezvoltare diferită de aceea a culturilor sumero-akkadiene. Căci, spre deosebire de Mesopotamia, vulnerabilă invaziilor din toate părţile, Egiptul — mai exact Valea Nilului — era izolată şi apărată de deşert, Marea Roşie şi Meditcrana. Până la năvălirea hiksoşilor (~ 1674), Egiptul n-a cunoscut pericolul din exterior. Pe de altă parte, navigabilitatea Nilului permitea suveranului să guverneze ţara prin intermediul unei administraţii din ce în ce mai centralizate, în plus, Egiptul n-a cunoscut marile oraşe de tip mesopotamian. S-ar putea spune că ţara era constituită dintr-o masă rurală condusă de către reprezentanţii unui zeu-întrupat, Faraonul.
Religia şi mai cu seamă dogma divinităţii au contribuit, de la început, la modelarea structurii civilizaţiei egiptene. După tradiţie, unificarea ţării şi fondarea statului au fost opera primului suveran, cunoscut sub numele de Menes. Venit din sud, Menes clădi noua capitală a Egiptului unificat la Memfis, lângă actualul Cairo. Acolo el celebră pentru prima oară ceremonia încoronării. Apoi, timp de mai mult de trei mii de ani, faraonii au fost încoronaţi la Memfis; foarte probabil, ceremonia culminantă o repeta pe aceea inaugurată de Menes. Ea nu era o comemorare a isprăvilor lui Menes, ci reînnoirea sursei creatoare prezente în evenimentul originar2.
întemeierea statului unificat echivala cu o cosmogonie. Faraonul, zeu întrupat, instaura o lume nouă, o civilizaţie infinit mai complexă şi superioară aceleia a oraşelor neolitice. Esenţialul era de a asigura permanenţa acestei opere efectuate după un model divin; altfel spus, de a evita crizele susceptibile de a zgudui fundamentele noii lumi. Divinitatea faraonului constituia cea mai bună garanţie, întrucât faraonul era nemuritor, decesul său însemna numai translaţia sa la Cer. Continuitatea de la un zeu întrupat ia alt zeu întrupat şi, prin urmare, continuitatea ordinii cosmice şi sociale era asigurată.
Este remarcabil faptul că cele mai importante creaţii socio-politice şi culturale avuseseră loc în timpul primelor Dinastii. Aceste creaţii au fixat modelele pentru cele cincisprezece secole
1 H. Frankfort, The Birth uf Civilization in the Near-Kast, pp. 100-111; E.J. Baumgartel, The Culture of Prehistoric Egypt, pp. 48 sq.
2 H. Frankfort, La royaute e t Ies dieitx, p. 50.

următoare. După Dinastia a V-a (~ 2500-2300), aproape nimic important nu s-a adăugat la patrimoniul cultural. Acest „imobilism", care caracterizează civilizaţia egipteană, dar care se regăseşte în miturile şi nostalgiile altor societăţi tradiţionale, este de origine religioasă. Fixitatea formelor hieratice, repetiţia gesturilor şi a isprăvilor efectuate în zorii timpurilor sunt consecinţa logică a unei teologii care considera ordinea cosmică drept operă divină prin excelenţă şi vedea în orice schimbare riscul unei regresiuni în haos şi, deci, triumful forţelor demonice.
Tendinţa desemnată de savanţii europeni ca „imobilism" se străduia să menţină intactă prima creaţie, căci ea era perfectă din toate punctele de vedere — cosmologic, religios, social, etic. Fazele succesive ale cosmogonici sunt evocate în diverse tradiţii mitologice, într-adevăr, miturile se referă exclusiv la evenimente care au avut loc în timpurile fabuloase ale începuturilor. Această epocă numită Tep zepi, „Prima Oara", a durat de la apariţia zeului creator de-asupra Apelor Primordiale până la întronarea lui Horus. Tot ceea ce există, fenomene naturale precum şi realităţi religioase şi culturale (planuri de temple, calendar, scriere, ritualuri, însemne regale etc.), îşi află validitatea şi justificarea în faptul că au fost create în timpul epocii iniţiale. Evident, „Prima Oară" este Vârsta de Aur a perfecţiunii absolute, „înainte ca mânia, ori zgomotul, ori lupta, ori dezordinea sa-şi fi făcut apariţia". Nici moartea,

nici boala nu existau în timpul vârstei miraculoase desemnate ca „Vremea lui Ra", sau a lui Osiris şi Horus3. La un anumit moment, ca urmare a intervenției răului, a apărut dezordinea, punând capăt Vârstei de Aur. Dar epoca fabuloasă a lui „Prima Oară" nu s-a retras între relicvele unui trecut definitiv închis, întrucât ea constituie suma modelelor care trebuie imitate, această epocă este reactualizată continuu, în fond, s-ar putea spune că riturile, urmărind deruta forțelor demonice, au drept scop restaurarea perfecțiunii inițiale.

26. Teogonii şi cosmogonii

Ca în toate religiile tradiționale, cosmogonia şi miturile de origine (originea omului, a regalității, a instituțiilor sociale, a ritualurilor etc.) constituiau esențialul ştiinței sacre. Natural, existau mai multe mituri cosmogonice, punând în evidență zei diferiți şi localizând începutul Creației într-o multitudine de centre religioase. Temele se numără printre cele mai arhaice: apariția unei movile, a unui lotus sau a unui ou la suprafața Apelor primordiale. Cât despre zeii creatori, fiecare oraş important îl situa pe al său pe primul plan. Schimbările dinastice erau de multe ori urmate de schimbarea capitalei. Atari evenimente îi obligau pe teologii noii capitale să integreze mai multe tradiții cosmogonice, identificând zeul lor local principal cu demiurgul. Când era vorba de zeii creatori, asimilarea era uşurată de asemănarea lor structurală. Dar teologii au elaborat, pe deasupra, sinteze îndrăznețe, asimilând sisteme religioase eterogene şi asociind figuri divine net antagonice4.

Asemeni atâtor altor tradiții, cosmogonia egipteană începe cu apariția unei coline din Apele Primordiale. Apariția acestui „Loc dintâi" deasupra imensității acvatice semnifică ivirea pământului, dar totodată a luminii, a vieții şi a conştiinței5. La Heliopolis, locul numit „Colina de Nisip", care făcea parte din templul Soarelui, era identificat cu „Colina Primordială".

3 Cf. Rundle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, pp. 363-364. Este vorba de un motiv mitic destul de cunoscut: „perfecțiunea începuturilor".

4 Miturile nu erau povestite într-un mod continuu şi coerent, pentru a constitui, ca să zicem aşa, „versiuni canonice". Prin urmare, suntem obligați să le reconstituim plecând de la episoade şi aluzii aflate în cele mai vechi culegeri, în special în Textele Piramidelor (~ 2500-2300), în Textele Sarcofagelor (cea 2300-2000) şi în Cartea Morților (după 1500).

5 Cf. Rundle Clark, op. cit., p. 36.

Hermopolis era celebru pentru lacul său din care a răsărit Lotusul cosmogonic. Dar şi alte localități îşi revendicau acelaşi privilegiu6, într-adevăr, fiecare oraş, fiecare sanctuar era considerat un „Centru al Lumii", locul unde începuse Creația. Movila inițială devenea adeseori Muntele cosmic pe care Faraonul urca pentru a se întâlni cu Zeul-Soare.

Alte versiuni vorbesc despre Oul Primordial care conține „Pasărea luminii" (Textele Sarcofagelor IV, 181 sq.) sau despre Lotusul originar purtând Soarele copil7 sau, în fine, despre Şarpele primitiv, prima şi ultima imagine a zeului Atum. (într-adevăr, capitolul 175 din Cartea Morților arată că atunci când lumea se va reîntoarce la starea de Haos Atum va deveni din nou Şarpe. Putem recunoaşte în Atum pe Zeul suprem şi ascuns, în timp ce Ra, Soarele, este, prin excelență, Zeul manifest; cf. § 32.) Etapele creației — cosmogonie, teogonie, creația ființelor vii etc. — sunt diferit prezentate. După teologia solară de la Heliopolis, oraş situat în vârful Deltei, zeul Ra-Atum-Khepri8 a creat un prim cuplu divin, Şu (Atmosfera) şi Tefnut, părinții zeului Geb (Pământul) şi ai zeiței Nut (Cerul). Demiurgul a efectuat Creația mastur-bându-se sau scuipând. Expresiile sunt naiv grosolane, dar sensul lor este clar: divinitățile se nasc din substanța însăşi a Zeului Suprem. Ca şi în tradiția sumeriană (§ 16), Cerul şi Pământul erau unite într-un hieros gamos neîntrerupt, până în momentul în care au fost separați de către Su, zeul atmosferei9. Din unirea lor au venit pe lume Osiris şi Isis, Seth şi Neftis, protagonişti ai unei drame patetice care ne va reține mai departe.

La Hermopolis, în Egiptul Mijlociu, teologii au elaborat o doctrină destul de complexă în jurul Ogdoadei. grupul de opt zei, cărora li s-a adăugat Ptah. în lacul primordial de la Hermopolis a răsărit un Lotus, din care a ieşit „copilul sacrosanct, moştenitorul perfect zămislit de Ogdoadă, sământa divină a primilor Zei Anteriori", „cel care a înnodat sământa zeilor cu a oamenilor"10.

Dar teologia cea mai sistematică a fost articulată în jurul zeului Ptah, la Memfis, capitala faraonilor Primei Dinastii. Textul capital a ceea ce s-a numit Teologia memfită" a fost gravat pe piatră în timpurile faraonului Sabaka (cea 700), dar originalul fusese redactat cu vreo două mii de ani mai devreme. Este surprinzător că cea mai veche cosmogonie egipteană cunoscută până în prezent este şi cea mai filosofică: Ptah creează prin spirit („inima" sa) şi verb („limba" sa). „Cel care s-a manifestat ca inimă (= spirit), cel care s-a manifestat ca limbă (= verb), sub aparența lui Atum, este Ptah, cel foarte vechi...". Ptah este proclamat cel mai mare zeu, Atum fiind considerat numai ca autor al primului cuplu divin. Ptah „a făcut să existe zeii". Mai apoi, zeii au pătruns în corpurile lor vizibile, intrând „în fiecare fel de plantă, în fiecare piatră, în toată argila, în orice lucru care creşte din stratul său (i.e. pe Pământ), şi în care ei se pot manifesta"11.

în fapt, teogonia şi cosmogonia sunt efectuate de către puterea creatoare a gândirii şi a cuvântului unui singur zeu. E vorba, desigur, de expresia cea mai elevată a speculației metafizice egiptene. După cum remarcă John Wilson (ANET, p. 4), la începutul istoriei egiptene găsim o doctrină care poate fi apropiată de teologia creştină a Logosului.
6 A se vedea textele citate şi comentate de H. Frankfort, La royaute, pp.206 sq.
7 Sauneron şi Yoyote, în La naissance du Monde, p. 37 şi referințele citate în S. Morenz, IM religion e'gyptienne, pp. 234 sq.
8 E vorba de trei forme de soare: Khepri, Soarele răsărind, Ra, Soarele la zenit, şi Atum, Soarele care apune.
9 A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, pp. 46-47. Adăugăm că rolul de separator nu-i este rezervat exclusiv lui Şu; a se vedea textele citate de S. Morenz, op. cit., p. 228, în care autorul separației este Ptah.
10 A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, p. 59. A se vedea alte texte, traduse şi comentate de S. Morenz şi J. Schubert, Der Gotî aufder Blume, pp. 32 sq.; cf., de asemenea, S. Morenz, La religion e'giptienne, pp. 229 sq.
11 Trad. Sauneron-Yoyote, pp. 63-64. A se vedea comentariul lui S. Morenz, Rel. egiptienne, pp. 216 sq. şt, mai ales, Frankfort, La royaute et Ies dieux, pp. 51-64.

Comparate cu teogonia şi cosmogonia, miturile asupra originii omului se dovedesc destul de şterse. Oamenii (erme) s-au născut din lacrimile (erme) zeului solar, Ra. într-un text compus mai târziu (cea 2000), în perioada de criză, se scrie: „Oamenii, turma zeului, au fost dăruiți cu tot ce le trebuia. El (i.e. Zeul Soare),.a făurit cerul şi pământul spre folosul lor... El a făcut aerul ca să le învioreze nările, căci ei sunt imaginile lui, ieşiți din carnea lui. El străluceşte în cer, el creşte pentru ei vegetația şi animalele, păsările şi peştii, pentru a-i hrăni..."12.
Totuşi, când Ra descoperă că oamenii au complotat împotriva lui, hotărăşte să-i distrugă. Hathor este aceea care se angajează să îndeplinească masacrul. Dar întrucât zeița amenință să nimicească total rasa umană, Ra recurge la un şiretlic şi reuşeşte să o îmbete13. Revolta oamenilor şi consecințele ei au avut loc în timpul epocii mitice. Evident, „oamenii" erau primii locuitori ai Egiptului, întrucât Egiptul era prima țară apărută, deci Centrul Lumii14. Egiptenii erau singurii locuitori cu drept deplin; fapt ce explică interdicția pentru străini de a pătrunde în sanctuare, care sunt imagini microcosmice ale țării15. Unele texte târzii reflectă tendința spre universalism. Zeii (Horus, Sekhmet) îi protejează nu numai pe egipteni, ci şi pe palestinieni, nubieni şi Jibieni16. Totuşi istoria mitică a primilor oameni nu joacă un rol important, în epoca miraculoasă a lui „Prima Oară", cele două momente hotărâtoare au fost cosmogonia şi suirea pe tron a faraonului.
27. Răspunderile unui zeu întrupat
După cum remarcă Henri Frankfort17, cosmogonia este evenimentul cel mai important pentru că ea reprezintă singura schimbare reală: apariția Lumii. De atunci încoace, numai schimbările implicate în ritmurile vieții cosmice sunt învestite cu semnificație. Dar în acest caz este vorba de momente succesive articulate în cicluri diferite care le asigură periodicitatea: mişcările astrelor, cercul anotimpurilor, fazele lunii, ritmul vegetației, fluxul şi refluxul Nilului etc. Or, exact această periodicitate a ritmurilor cosmice constituie perfecțiunea instituită în vremea lui „Prima Oară". Dezordinea implică o schimbare inutilă şi, prin urmare, supărătoare în ciclul exemplar al schimbărilor perfect ordonate.
Deoarece ordinea socială reprezintă un aspect al ordinii cosmice, regalitatea este considerată ca existând de la începutul lumii. Creatorul a fost primul Rege18; el a transmis această funcție fiului şi succesorului său, primul Faraon. Acest transfer de putere a consacrat regalitatea ca instituție divină, într-adevăr, gesturile faraonului sunt descrise în aceiaşi termeni ca aceia folosiți pentru a descrie gesturile zeului Ra sau epifaniile solare. Ca să cităm doar două exemple: crearea lui Ra este rezumată adesea într-o formulă precisă:„El a pus ordinea (ma'af) în locul Haosului". Şi în aceiaşi termeni se vorbeşte despre Tutankamon, după ce a restaurat ordinea în urma „ereziei" lui Akhenaton (cf. § 32), sau despre Pepi II: „el a pus mă al în locul minciunii
12 învățăturile pentru Meri-ka-re, pasaj tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 75-76. A se vedea traducerea integrală de John Wilson, ANET, pp. 414-418.
13 Cf. textul tradus de J. Wilson, ANET, pp. 10-11. Tradiția canaaneană cunoaşte un mit analog; cf. § 50.
14 A se vedea exemplele citate de S. Morenz,/îe/. egiptienne, pp. 70 sq. E vorba de o concepție specifică civilizațiilor tradiționale; cf. M. Eliade, Le mythe de ['eternei retour, pp. 17 sq.
15 A se vedea exemple la S. Morenz, op. cit., pp. 78 sq.
16 te livre des Portes, fragment tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 76-77. A se vedea alte referințe la S. Morenz, op. cit., p. 80.
17 H. Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 49 sq.
18 în Cartea Morților (cap. 17), Zeul proclamă: „Eu sunt Atum, când eram singur în Num (Oceanul Primordial). Eu sunt Ra în prima sa manifestare, când el a început să domnească asupra Creației sale". O glosă adaugă următoarea explicație: „Aceasta înseamnă că Ra începea să apară ca rege, ca cel care exista înainte ca Şu să ridice Cerul

deasupra Pământului" (Frankfort, Ancient egypt. religion, pp. 54—55).

(a dezordinii)". De asemenea verbul khay, „a străluci", este întrebuinţat atât pentru a zugrăvi emergenţa Soarelui în momentul Creaţiei, sau în fiecare dimineaţă, cât şi apariţia Faraonului la ceremonia încoronării, la festivităţi, sau în Consiliul privat19.
Faraonul este întruparea lui ma'at, termen care se traduce prin „adevăr", dar a cărui semnificaţie generală este „ordinea cea bună" şi, prin urmare, „dreptul", „justiţia". Ma'at aparţine Creaţiei originare: ea reflectă deci perfecţiunea Vârstei de Aur. întrucât ea constituie temelia însăşi a Cosmosului şi a vieţii, ma'at poate fi cunoscută de fiecare individ în parte, în texte de origini şi epoci diferite se găsesc declaraţii precum: „îndeamnă-ţi inima să o cunoască pe ma'at'1; „Eu fac astfel ca tu s-o cunoşti pe ma'at în inima ta; fie să poţi face ceea ce este drept pentru tine!". Sau: „Eram un om care o iubea pe ma'at şi ura păcatul. Căci ştiam că (păcatul) este o nelegiuire în faţa lui Dumnezeu", într-adevăr Dumnezeu este acela care dăruieşte necesara cunoaştere. Un prinţ este desemnat ca „unul care cunoaşte adevărul (ma'at) şi pe care Dumnezeu îl instruieşte". Autorul unei rugăciuni către Ra exclamă: „să o poţi da pe Ma'at, inimii mele!"20.
Ca întrupare a lui ma'at, faraonul constituie modelul exemplar pentru toţi supuşii săi. Cum se exprimă vizirul Rekhmire: „El este un zeu care ne face să respirăm prin acţiunile sale"21. Opera faraonului asigură stabilitatea Cosmosului şi a statului şi prin urmare continuitatea vieţii, într-adevăr, cosmogonia este reluată în fiecare dimineaţă, când zeul solar îl „alungă" pe şarpele Apophis, fără a reuşi totuşi să-1 nimicească; deoarece Haosul (= Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil. Activitatea politică a faraonului repetă fapta lui Ra; el însuşi îl „alungă" pe Apophis, altfel spus el veghează ca lumea să nu se reîntoarcă în Haos. Când duşmanii apar la frontieră, ei vor fi asimilaţi lui Apophis şi victoria faraonului va reproduce triumf ui lui Ra. (Această tendinţă de a traduce viaţa şi istoria în termeni de modele exemplare şi categorii este proprie culturilor tradiţionale.)22 Faraonul era singurul protagonist al evenimentelor istorice particulare, nerepetabile: campanii militare în diferite ţări, victorii împotriva diferitelor popoare etc. Şi totuşi, când Ramses III şi-a construit mormântul, el a reprodus numele oraşelor cucerite înscrise pe templul funerar al lui Ramses II. Chiar în epoca Vechiului Imperiu, libienii, „care apar ca victime ale cuceririlor lui Pepi II, poartă aceleaşi nume individuale ca şi cei figurând pe reliefurile templului de la Sahuri, cu două secole înainte"23. E imposibil să recunoaştem trăsăturile individuale ale faraonilor după felul cum sunt înfăţişaţi pe monumente şi în texte, în multe detalii caracteristice, ca, de pildă, iniţiativa şi curajul lui Tutmosis III în timpul bătăliei de la Megiddo, A. de Buck a recunoscut elementele convenţionale ale portretului unui suveran ideal.
Aceeaşi tendinţă către impersonal se constată în reprezentarea zeilor. Cu excepţia lui Osiris şi Isis, ceilalţi zei, în pofida formelor şi funcţiilor lor distincte, sunt evocaţi în imnuri şi în rugăciuni aproape în aceiaşi termeni24.
19 H. Frankfort, ibid., pp. 54 sq. A se vedea alte exemple în L^a royaute et Ies dieux, pp. 202 sq.
20 Texte traduse de S. Morenz, op. cit., pp. 167-170.
21 După H. Frankfort, o concepţie asemănătoare explică absenţa totală a răzmeriţelor populare, în timpul tulburărilor politice ale Perioadelor Intermediare (cea 2250—2040; 1730-1562) instituţia monarhiei n-a fost pusa în discuţie (Ancient egyptian religion, p. 43).
22 A se vedea M. Eliade, Le mythe de ('eternei retour, cap. I.
23 H. Frankfort, La royaute et Ies dieux, p. 30, nr. l.
24 Cf. comparaţia între Min şi Sobek, la Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 25-26. Recunoscând importanţa vi/Junii statice a Universului, interpretat ca o mişcare ritmică în interiorul unei totalităţi imuabile, Frankfort a propus o explicaţie a manifestărilor zeilor în forme animale: în timp ce la oameni trăsăturile individuale contrabalansează structura morfologică a figurii, animalele nu se schimbă, ele îşi reproduc întotdeauna speţa. Astfel, în ochii egiptenilor, viaţa animală părea supraumană, pentru că ea împărtăşea viaţa statică a Universului, ibid., pp. 13—14.

în principiu, cultul trebuia să fie celebrat de către faraon, dar acesta îşi delega funcţiile preoţilor diferitelor temple. Direct sau indirect, ritualurile aveau drept scop apărarea, deci stabilitatea, „creaţiei originare". De fiecare An Nou cosmogonia era reiterată25 într-o manieră şi mai exemplară decât victoria zilnică a lui Ra, căci era vorba de un ciclu temporal mai mare. întronarea faraonului reproducea episoadele vechii gesta a lui Menes: unificarea celor două ţari. Pe scurt, se repeta ritualic întemeierea statului (cf. § 25). Ceremonia sacră era reluată cu prilejul sărbătorii şed, săvârşită la treizeci de ani după întronare şi urmărind învierea energiei divine a suveranului26, în ceea ce priveşte sărbătorile periodice ale anumitor zei (Horus, Min, Anubis etc.) suntem destul de slab informaţi. Preoţii purtau în procesiune, pe umeri, statuia zeului sau barca sacră; procesiunea cuprindea cântece, muzică şi dansuri, şi se desfăşura în mijlocul aclamaţiilor credincioşilor.
Marea sărbătoare a lui Min, una dintre cele mai populare din tot Egiptul, ne este mai bine cunoscută datorită faptului

ca a fost asociată mai târziu cultului regal. La origine era o sărbătoare a secerişului; regele, regina şi un taur alb participau la procesiune. Regele secera un snop de grâu şi îl întindea taurului; dar urmarea ritului este obscură27.
Ceremoniile de punere a temeliei şi de inaugurare a templelor erau prezidate de către faraon. Din nefericire nu se cunosc decât unele gesturi simbolice: în șanțul săpat pentru amplasarea viitorului templu, regele introducea „depozitele de temelie" (o cărămidă modelată de către suveran, lingouri de aur etc.); la inaugurare, el consacra monumentul ridicând brațul drept etc.
Cultul divin zilnic se adresa statuii zeului păstrată în naos. O dată îndeplinită purificarea rituală, oficiantul se apropia de naos, spărgea sigiliul de lut şi deschidea uşa. El se prosterna în fața statuii, declarând că a pătruns în Cer (naos) ca să-1 contemple pe zeu. Statuia era apoi purificată cu natron, pentru „deschiderea gurii" zeului. La sfârşit, oficiantul reînchidea uşa, sigila zăvorul şi se retrăgea cu fața la naos28.
Informațiile privind cultul funerar sunt sensibil mai abundente. Moartea şi lumea de dincolo i-au preocupat pe egipteni mai mult decât pe alte popoare din Orientul Apropiat. Pentru faraon, moartea constituia punctul de plecare al călătoriei sale celeste şi al „imortalizării" sale. Pe de altă parte, moartea implica direct pe unul dintre cei mai populari zei egipteni: Osiris.

28. Ascensiunea Faraonului la Cer

în măsura în care se pot reconstrui, cele mai vechi credințe privitoare la existența post-mortem se aseamănă cu două tradiții amplu atestate în lume: lăcaşul morților era fie subteran, fie celest, mai exact stelar. După moarte, sufletele se uneau cu stelele şi le împărtăşeau eternitatea. Cerul era imaginat ca o Zeiță-Mamă, iar moartea echivalată cu o nouă naştere, altfel zis, cu o renaştere în lumea siderală. Maternitatea cerului implica ideea că mortul trebuia să fie născut a doua oară: după renaşterea sa celestă, el era alăptat de către Zeița-Mamă (reprezentată sub forma unei vaci)29.
Localizarea subterană a lumii de dincolo fusese o credință predominantă în culturile neolitice, încă în epoca predinastică (i.e. la începutul mileniului IV), anumite tradiții religioase solidare

25 Cf. M. Eliade, l^e mythe de l'eternei retour, pp. 65 sq.; H. Frankfort, La royaute, p. 205.
26 Cf. H. Frankfort, La royaute, pp. 122-136; J. Vandier, La religicm egiptienne, pp. 200-201.
27 După Gardiner, oficiul comporta, de asemenea, o împreunare cercmonială a cuplului regal; cf. H. Frankfort, op. cit., p. 260.
28 A. Moret, IM rituel du culte divin journatier en Egypte, pa\sim.; J. Vandier, op. cit., pp. 164 sq.
2y Această idee justifică unirea incestuoasă a fanionului mort, numi! „Tauru! care îşi fecundează Mania". Cf. H. Frankfort, La royaute, pp. 244 sq.

agriculturii au fost articulate în complexul mitico-ritual osirian. Or, Osiris, singurul zeu egiptean care suferă o moarte violentă, era de asemenea prezent în cultul regal. Vom examina mai departe consecințele acestei întâlniri între un zeu care moare şi teologia solară care explicita şi valida imortalizarea faraonului.
Textele Piramidelor exprimă aproape exclusiv concepțiile privind soarta post-mortem a regelui, în ciuda eforturilor teologilor, doctrina nu este perfect sistematizată. Se decelează o anumită opoziție între concepții paralele şi uneori antagonice. Majoritatea formulelor repetă cu putere că faraonul, fiu al lui Atum (-Ra), născut de către Marele Zeu înainte de crearea lumii, nu poate să moară; dar alte texte îl asigură pe rege că trupul său nu se va descompune. E vorba, desigur, de două ideologii religioase distincte, încă insuficient integrate30. Totuşi, majoritatea formulelor se referă la călătoria cerească a faraonului. El îşi ia zborul sub forma unei păsări — şoim, bâtlan, gâscă sălbatică (Pir., 461-463,890-891,913,1048), a unui scarabeu (366) sau a unei lăcuste (890-891 etc.). Vânturile, norii, zeii trebuie să-i vină în ajutor. Câteodată regele urcă la cer cățărându-se pe o scară (365,390,971 sq., 2083). în timpul ascensiunii sale, regele este deja un zeu, de o esență total diferită de seminția oamenilor (650, 809)jl.
Totuşi, înainte de a sosi la lăcaşul ceresc din răsărit, numit „Câmpiile ofrandelor", faraonul trebuia să treacă prin câteva încercări. Intrarea era apărată de un lac cu „ţărmuri sinuoase" (Pir., 2061) şi luntraşul avea puterea unui judecător. Pentru a fi admis în barcă, trebuia să fi îndeplinit toate purificările rituale (Pir., 519, 1116) şi, mai ales, să răspundă unui interogatoriu de structură inițiatică, adică să replice prin formule stereotipe care serveau drept „parole" de trecere. Câteodată regele recurge la apărare verbală (l 188-1189), sau la magie (492 sq.), sau chiar la amenințare. El imploră zeii (mai ales pe Ra, Thot şi Horus) sau cere celor doi sycomori, dintre care răsare soarele în fiecare zi, să-1 treacă în „Câmpiile de trestii"32.
Sosit în Cer, faraonul este primit triumfal de către Zeul-Soare, şi mesageri sunt zoriți către cele patru unghiuri ale lumii pentru a anunța victoria lui asupra morții. Regele îşi prelungeşte în Cer existența sa terestră: aşezat pe tron el primeşte omagiile supuşilor săi şi continuă să judece şi să dea porunci33. Căci, deşi el este singurul care se bucură de imortalitatea solară, faraonul este înconjurat de un anumit număr de supuşi ai săi, în primul rând de membrii familiei sale şi de înalții funcționari34. Aceştia sunt identificați cu stelele, numiți „slăviții". După Jacques Vandier (p. 80): „Pasajele stelare, ale textelor Piramidelor sunt pătrunse de o poezie de o calitate excepțională: regăsim aici

imaginația simplă şi spontană a unui popor primitiv care se mişcă cu uşurință în mister..."
După cum am remarcat, doctrina soteriologică a Textelor Piramidelor nu este întotdeauna coerentă. Identificându-1 cu Ra, teologia solară insistă asupra regimului privilegiat al faraonului:
30 Anumite texte (Pir., 2007-2009) arată că trebuie adunate oasele regelui, iar membrele sale eliberate de bandaje pentru a se asigura înălțarea; J. Vandier a arătat că e vorba despre un complex mitico-ritual osirian (op. cit., p. 81).
31 Texte citate de J. Vandier, op. cit., p. 78. A se vedea, de asemenea, pasajele traduse de către J.H. Breasted (Development ofReligion and Thought in Ancient Egypt, pp. 109-115,118-120,122,136) şi reproduse în antologia noastră, From Primitives toZen.pp. 353-355.
32 J. Vandier, p. 72. Un expozeu mai detaliat ia J.H. Breasted, op. cit., pp. 103 sq. şi la R. Weill, Le champ des roseaux et le champ des offrandes, pp. 16 sq. Asemenea încercări sunt cunoscute în numeroase tradiții arhaice. Ele presupun o inițiere prealabilă, comportând anumite ritualuri si anumite învățături (mitologie si geografie funerară, formule secrete etc.). Cele câteva aluzii care se găsesc în Textele Piramidelor constituie cele mai vechi documente scrise privind obținerea unei soarte privilegiate grație anumitor cunoştințe secrete, E vorba, desigur, de o moştenire imemorială, împărtăşită şi de culturile neolitice predinastice. în ideologia regală egipteană aceste aluzii inițiatice constituie mai degrabă o relicvă inutilă: într-adevăr, în calitate de fiu al zeului şi de zeu întrupat, faraonul nu avea nevoie de probe inițiatice pentru a obține dreptul de a pătrunde în Paradisul ceresc.
33 Pir., 1301, 1721; 134-135, 712-3, 1774-1776, citate de J. Vandier, p. 79. Vezi alte texte traduse si comentate de J.H. Breasted, op. cit., pp. 118 sq.
34 Adică aceia care au fost îngropați în vecinătatea mormintelor regale.

acesta nu cădea sub jurisdicția Jui Osiris, Suveranul morților. „Iți deschizi locul tău în Cer printre Stelele din Cer, căci tu ești o stea... Te uiți peste umărul lui Osiris, comanzi celor decedați, te ții departe de dânşii, nu ești din ai lor" (Pir., 251). „Ra-Atum nu te dă lui Osiris, care nu-ți judecă inima şi nu are putere asupra inimii tale... Osiris, tu nu vei pune stăpânire pe el, fiul tău Horus nu va pune stăpânire pe el..." (Pir., 145-146; traducere de R. Weill, p. 116). Alte texte sunt chiar agresive; ele reamintesc că Osiris este un zeu mort, căci el fost asasinat şi aruncat în apă. Totuşi, unele pasaje fac aluzie la identificarea faraonului cu Osiris. Sunt prezente asemenea formule: „Tot aşa cum Osiris trăieşte, la fel acest rege Unas trăieşte, tot aşa cum Osiris nu moare, nici regele Unas cu moare" (Pir., 167 sq.).
29. Osiris, zeul asasinat
Pentru a estima semnificația unor asemenea formule, trebuie să prezentăm pe scurt miturile şi funcțiunea religioasă a lui Osiris. Să amintim pentru început că versiunea cea mai completă a mitului osirian este cea transmisă de Plutarh (secolul al Il-lea, d.Hr.) în tratatul său De Iside et Osiride. Căci, aşa cum am remarcat cu privire la cosmogonie (§ 26), textele egiptene se referă numai la episoade izolate, în ciuda anumitor incoerențe şi contradicții, explicabile prin tensiunile şi sincretismele care au precedat victoria finală a lui Osiris, mitul său central se lasă cu uşurință reconstituit. După toate tradițiile, el era un Rege legendar, celebru prin vigoarea şi dreptatea cu care guverna Egiptul. Seth, fratele său, îi întinde o cursă şi reuşeşte să-1 asasineze. Soția lui Osiris, Isis, „marea magiciană", izbuteşte să se facă fecundată de către Osiris mort. După ce i-a îngropat trupul, Isis se refugiază în Delta; acolo, ascunsă printre hăţişurile de papirus, ea aduce pe lume un fiu, Horus. Ajuns adult, Horus îşi face recunoscute drepturile sale în fața zeilor Enneadei şi îl atacă pe unchiul său Seth.
La început, Seth reuşeşte să-i scoată un ochi (Pir. 1463), dar lupta continuă şi în final Horus triumfă. El îşi recuperează ochiul şi îl oferă lui Osiris. (Astfel Osiris îşi recapătă viața; Pir., 609 sq. etc.) Zeii îl condamnară pe Seth să-şi poarte propria victimă35. (De exemplu, Seth este transformat în barca ce-1 transportă pe Osiris pe Nil.) Dar, ca şi Apophis, Seth nu poate fi definitiv nimicit, căci şi el încarnează o forță ireductibilă. După victorie, Horus coboară în țara morților şi anunță ştirea cea bună; recunoscut drept succesor legitim al tatălui său, el este încoronat rege. în acest mod el îl „trezeşte" pe Osiris: conform textelor, „el îi pune sufletul în mişcare".
Mai ales acest ultim act al dramei clarifică modalitatea de existență proprie lui Osiris. Horus îl găseşte într-o stare de torpoare inconştientă şi reuşeşte să-1 reanime: „Osiris ! Priveşte! Osiris! Ascultă! Ridică-te! înviază!" (Pir., 258 sq.). Osiris nu este niciodată reprezentat mişcându-se; ne e arătat întotdeauna neputincios şi pasiv36. După încoronarea sa, adică după ce a pus capăt perioadei de criză („haosul"), Horus îl învie: „Osiris! Tu erai plecat, dar ai revenit; dormeai, dar te-ai trezit; ai murit, dar trăieşti din nou" (Pir., 1004 sq.). Totuşi, Osiris este resuscitat ca „persoană spirituală" (= suflet) şi energie vitală. El este cel care va asigura de acum înainte fertilitatea vegetală şi toate forțele de reproducere. El este descris ca fiind Pământul întreg sau e comparat cu Oceanul care înconjură lumea. Către anul ~ 2750, Osiris simbolizează
35 Pir., 626- 627 ', 651-652 etc. După o variantă asupra căreia Plutarh insistă, Seth a sfârtecat cadavrul lui Osiris (cf. Pir., 1867) în 14 bucăți si le-a împrăştiat. Dar Isis le-a găsit (cu excepția organului sexual, înghițit de un peşte) si le-a îngropat acolo unde le-a găsit; ceea ce explică faptul că numeroase sanctuare erau cunoscute ca posedând — un

mormânt al lui Osiris. A se vedea A. Brunner, „Zum Raumbegriff der Aegypter", p. 615.
•% De-abia în textele din Dinastiile IX-X el începe să vorbească în numele său însuşi; cf. Rundle Clark, op. cit., p. 1 10.

deja izvoarele fecundităţii şi ale creşterii37. Altfel spus, Osiris, Regele asasinat (= faraonul decedat), asigură prosperitatea regatului condus de către fiul său Horus (reprezentat de faraonul nou instalat).

Se ghicesc, în linii mari, raporturile dintre Ra, Faraon şi cuplul Osiris-Horus. Soarele şi mormintele regilor constituiau cele două izvoare principale de sacralitate. După teologia solară, faraonul era fiul lui Ra; dar deoarece succeda suveranului decedat (= Osiris), Faraonul era de asemenea Horus. O tensiune între aceste două orientări ale spiritului religios egiptean, „solarizarea" şi „osirianizarea"38, apare în funcţia regalităţii. Aşa cum am văzut, civilizaţia egipteană este rezultatul unirii Egiptului de Sus şi de Jos într-un singur regat. La început, Ra fusese considerat suveran al Vârstei de Aur, dar după Imperiul de Mijloc (cea 2040-1730), acest rol i-a fost transferat lui Osiris. în ideologia regală, formula osiriană sfârşi prin a se impune, căci filiaţia Osiris-Horus garanta continuitatea dinastiei şi, în plus, ea asigura prosperitatea ţarii. Ca sursă a fertilităţii universale, Osiris făcea înfloritoare domnia fiului şi succesorului său.

Un text din Imperiul de Mijloc exprimă admirabil exaltarea lui Osiris ca sursă şi temei al oricărei Creaţii: „Fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Osiris! Eu pătrund în tine şi reapar dincolo de tine; pier în tine şi cresc în tine... Zeii trăiesc în mine pentru că eu trăiesc şi cresc în grâul care îi susţine. Eu acopăr pământul; fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Orzul, nu pot fi nimicit. Am pătruns Ordinea... Am devenit Stăpânul Ordinii... Răsar din trupul Ordinii..."39.

Avem de-a face cu o îndrăzneaţă valorizare a morţii, asumată de acum înainte ca o transmutare exaltantă a existenţei întrupate. Moartea desăvârşeşte trecerea de la sfera neînsemnatului la sfera semnificativului. Mormântul este locul unde se împlineşte transfigurarea (sakh} a omului, căci mortul devine un Akh, un „spirit transfigurat"40. Ceea ce contează pentru noi este faptul că Osiris devine progresiv modelul exemplar nu numai al suveranilor, ci şi al fiecărui individ. Desigur, cultul său era popular deja în Imperiul Vechi; aşa se explică prezenţa lui Osiris în Textele Piramidelor, în ciuda rezistenţei teologilor heliopolitani. Dar o primă criză gravă, pe care o vom relata îndată, a pus brusc capăt epocii clasice a civilizaţiei egiptene. O dată ordinea restabilită, îl găsim pe Osiris în centrul preocupărilor etice şi al speranţelor religioase. Este începutul unui proces care a fost descris drept „democratizarea lui Osiris". într-adevăr, alături de faraoni, mulţi alţii îşi declară participarea rituală la drama şi apoteoza lui Osiris. Textele înscrise cândva pe pereţii cavourilor ascunse în piramidele ridicate pentru faraoni sunt reproduse acum în interiorul sarcofagelor nobililor şi chiar ale oamenilor lipsiţi de privilegii. Osiris devine modelul tuturor celor care speră să înfrângă moartea. Un Text al Sarcofagelor (IV, 276 sq.) proclamă: „Tu eşti acum fiul unui Rege, un prinţ, atâta vreme cât inima ta (i.e. spiritul) va fi cu tine". Urmând exemplul lui Osiris, şi cu ajutorul său, răposaţii reuşesc să se transforme în „suflete", adică în fiinţe spirituale perfect integrate şi, deci, indestructibile. Asasinat şi dezmembrat, Osiris a fost „reconstituit" de Isis şi reînsufleţit de

37 Cf. H. Frankfort, IM royaute, pp. 256 sq. (Osiris în sămânţă şi în Nil.)

38 Dintr-un anumit punct de vedere se poate vorbi despre concurenţa între un /eu mort, Osiris, şi un zeu muribund, Ra; căci Soarele, de asemenea, „murea" în fiecare seară, dar renăştea în zorii zilei următoare.

39 Texte des Sarcophages, 330; traducere de Rundle Clark, op. cit., p. 142.

4" H. Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 96, 101. Să amintim că, atunci când mortul este aşezat în sicriul său, era aşezat în braţele Mamei sale, Zeiţa cerului, Nut. „Eşti dat mamei tale Nut, în numele ei de Sicriu" (Pir.. 616). Un alt text o compară pe Nut cu un pat în care doarme mortul, aşteptând să se trezească la o nouă viaţă (Pir., 741). Cele patru suprafeţe ale sicriului personifică pe Isis, Nephtis, Horus şi Toth; podeaua este identificată cu Geb, zeul Pământului, şi capacul cu zeiţa Cerului. Astfel, mortul era înconjurat în sicriul său de personificări ale întregului Cosmos; cf. A. Piankoff, The Shrines ofTut-Ankh-Amon, pp. 21-22.

Horus. Astfel el a inaugurat un nou mod de a exista: dintr-o umbră lipsită de putere, el a devenit o „persoană" care „ştie", o fiinţă spirituală iniţiată exemplar41. Probabil că Misterele elenistice ale lui Isis şi Osiris au dezvoltat idei similare. Osiris reia de la Ra funcţia de judecător al morţilor; el devine Stăpânul Dreptăţii, instalat într-un palat sau pe Colina Primordială, adică în „Centrul Lumii". Totuşi, aşa cum vom vedea (§ 33), tensiunea Ra-Osiris va găsi o soluţie în vremea Imperiului Mijlociu şi a Imperiului Nou.

30. Sincopa: anarhie, disperare şi „democratizarea" vieţii de dincolo de mormânt

Pepi H a fost ultimul faraon al Dinastiei a Vl-a. La puţin timp după moartea sa, către ~ 2200, Egiptul a fost grav zguduit de un război civil, şi statul s-a prăbuşit. Slăbirea puterii centrale încurajase ambiţiile dinaştilor. Câtva timp anarhia pustii tara. La un anumit moment, Egiptul a fost scindat în două regate, cel din nord, cu capitala la

Herakleopolis, şi cel din sud, a cărui capitală era Teba. Războiul civil s-a terminat cu victoria tebanilor, şi ultimii regi ai Dinastiei a Xl-a reuşiră să reunifice ţara. Perioada de anarhie, numită de istorici prima Perioadă Intermediară (sau primul Interregn), a luat sfârşit în ~ 2050 cu venirea Dinastiei a XH-a. Restaurarea puterii centrale a marcat începerea unei adevărate renaşteri.

în timpul Perioadei Intermediare s-a produs „democratizarea" existenţei post-mortem: nobilii recopiau pe sarcofagele lor Textele Piramidelor, redactate exclusiv pentru faraoni. Este singura epocă din istoria egipteană în care faraonul a fost acuzat de slăbiciune şi chiar de imoralitate. Graţie mai multor compoziţii literare de un foarte mare interes se pot urmări profundele transformări care au avut loc în timpul crizei. Textele cele mai importante sunt cunoscute sub titlurile: învăţături pentru regele Meri-ka-re\ Mustrarea Profetului fpu-wer; Cântecul Har-pistului; Dialogul unui om deznădăjduit cu sufletul său. Autorii lor evocă dezastrele provocate de prăbuşirea autorităţii tradiţionale şi mai ales nedreptăţile şi crimele care mână la scepticism şi disperare, şi chiar la sinucidere. Dar aceste documente indică în acelaşi timp o schimbare de ordin interior. Anumiţi demnitari, cel puţin, îşi pun întrebări asupra responsabilităţii lor în catastrofă şi nu şovăie să se recunoască vinovaţi.

Un anume Ipu-wer se prezintă în faţa faraonului pentru a-i raporta proporţiile dezastrului. „Iată, ţara este despuiată de regalitate de către câţiva indivizi iresponsabili!... Iată, oamenii se răzvrătesc împotriva Uraeus-ului regal!... care a pacificat cele Două Ţări... Reşedinţa regală poate fi rasă într-o oră!" Provinciile şi templele nu mai plătesc taxele din pricina războiului civil. Mormintele Piramidelor au fost sălbatic jefuite. „Regele a fost luat de săraci. Iată, cel care fusese înmormântat ca un şoim (divin) zace acum pe un (simplu) dric; ascunzătoarea piramidei e acum goală". Totuşi, pe măsură ce vorbeşte, „profetul" Ipu-wer devine mai îndrăzneţ şi sfârşeşte prin a-1 condamna pe faraon pentru anarhia generală. Căci regele trebuia să fie păstorul poporului său şi totuşi domnia sa făcea să troneze moartea. „Autoritatea şi justiţia sunt cu tine; dar pretutindeili în ţară tu instalezi confuzia şi zgomotul certurilor. Iată, fiecare se aruncă asupra vecinului său; oamenii execută ceea ce Je-ai ordonat tu. Totul arată că actele tale au creat această situaţie şi că ai proferat minciuni."42

41 Când Horus a coborât în lumea de dincolo şi 1-a înviat pe Osiris, el l-a gratificat cu puterea „cunoaşterii". Osiris a fost o victimă uşoară pentru că „nu ştia", el nu cunoştea adevărata natură a iui Seth; cf. textele traduse şi comentate de R. Clark, op. cit., pp. 114 sq.

42 Mustrările lui Ipu-wer; traducere de John Wilson, ANET, pp. 441-444; Erman-Blackman, The Ancient Egyptians, pp.92sq.

Unul din regii aceleiaşi perioade a compus un tratat pentru fiul său Meri-ka-re. El îşi recunoaşte cu umilinţă păcatele: „Egiptul luptă chiar în necropole... şi eu am făcut la fel!" Nenorocirile ţării „au avut loc din cauza faptelor mele, şi am luat cunoştinţă (de răul pe care 1-am făcut) numai după ce 1-am săvârşit". El recomandă fiului său „să acţioneze cu dreptate (ma'at) atâta timp cât va trăi pe pământ ". ,.Nu te bizui pe lungimea anilor, căci judecătorii (care te vor judeca după moarte) privesc vremea vieţii tale ca pe un ceas..." Numai faptele omului rămân cu el. Prin urmare „nu fa răul", în loc de a ridica un monument de piatră „acţionează astfel încât monumentul tău să dureze prin dragostea pentru tine". „Iubeşte întreaga lume!" Căci zeii preţuiesc dreptatea mai mult decât ofrandele. „Consolează-1 pe cel care plânge; nu urgisi văduva. Nu despuia pe nimeni de averea tatălui său... Nu pedepsi pe nedrept. Nu ucide!.. ,"43

Un anumit vandalism îi consternase întotdeauna pe egipteni: oamenii distrugeau mormintele strămoşilor, azvârleau trupurile şi răpeau pietre pentru propriile lor morminte. Aşa cum arăta Ipu-wer: „numeroşi morţi sunt îngropaţi în Fluviu. Fluviul a devenit un mormânt...". Şi regele îl sfătuia pe fiul său Meri-ka-re: „Nu strica mormântul altuia... Nu construi mormântul tău din sfărâmături". Cântecul Harpistului evocă jaful şi distrugerea mormintelor, dar din motive cu totul diferite. „Zeii care au trăit odinioară (i.e. regii) şi odihneau în piramidele lor, şi, de asemenea, morţii beatificaţi (i.e. nobilii) îngropaţi în piramidele regilor — lăcaşurile lor nu mai există! Priveşte ce au devenit!... Zidurile sunt sparte, şi casele lor nu mai există, ca şi cum nu ar fi fost nicicând!" Dar pentru autorul poemului, aceste nelegiuiri nu fac decât să reconfirme misterul impenetrabil al morţii. „Nimeni nu se întoarce de dincolo, ca să ne povestească cum o duc ei, să ne spună de ce au ei nevoie, să ne liniştească inimile până când vom lua şi noi calea către locul în care ei s-au dus." Prin urmare, conchide harpistul, „Dă urmare dorinţei tale, atât timp cât vei trăi... Nu-ţi lăsa inima să tânjească..."44.

Prăbuşirea tuturor instituţiilor tradiţionale se traduce prin agnosticism şi pesimism, şi totodată printr-o exaltare a bucuriei de a trăi care nu reuşeşte să ascundă o profundă disperare. Sincopa regalităţii divine aduce fatalmente devalorizarea religioasă a morţii. Dacă faraonul nu se mai comportă ca un zeu-întrupat, totul este repus în discuţie; în primul rând semnificaţia vieţii şi, deci, realitatea postcxistenţei de dincolo de mormânt. Cântecul Harpistului aminteşte alte crize de deznădejde — în Israel, în Grecia, în vechea Indie —, crize provocate de prăbuşirea valorilor tradiţionale.

Textul cel mai emoţionant este, desigur, „Disputa asupra sinuciderii". Este un dialog între un om copleşit de

deznădejde şi sufletul său (ba). Omul se străduieşte să-şi convingă sufletul de oportunitatea sinuciderii. „Cu cine să mai stau de vorbă acum? Frații s-au umplut de cruzime, prietenii de ieri s-au făcut vrăjmaşi... Inimile sunt lacome: fiecare apucă bunul aproapelui său... Nu mai există drepți. Țara este abandonată lucrătorilor nedreptății... Păcatul care dă târcoale pe pământ nu arc sfârşit." Evocată în mijlocul acestor flageluri, moartea îi apare mai mult decât binevenită: ea îl copleşeşte de beatitudini uitate sau puțin cunoscute. „Moartea e pentru mine, astăzi, ca vindecarea pentru un bolnav... ca parfumul de mirt... ca mireasma florilor de lotus... ca aroma (câmpurilor) după ploaie... ca dorul unui om de a se întoarce acasă, după o robie lungă şi grea..." Sufletul său (ba) îi aminteşte întâi că sinuciderea îi va interzice îngroparea şi slujbele funerare; el se străduie apoi să-1 convingă să-şi uite grijile căutând

43 Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 414-418; Erman-BIackman, pp. 72 sq.

44 Traducere de Wilson, ANET, p. 467; cf., de asemenea, H. Breasted, Development ofReligion and Thought, p. 183; Erman-BIackman, pp. 132 sq.

plăceriJe senzuale, în cele din urmă, sufletul îl asigură că va rămâne alături de el chiar în cazul în care se va hotărî să se sinucidă45.

Operele literare ale Epocii Intermediare au continuat să fie citite şi recopiate mult timp după restaurarea unității politice sub faraonii Imperiului Mijlociu (~ 2040-1730). Aceste texte reprezentau mai mult decât mărturii fără egal ale marii crize; ele ilustrau în plus o tendință a spiritului religios egiptean care n-a încetat să se amplifice de atunci. E vorba de un curent de gândire greu de descris pe scurt, dar a cărui principală caracteristică este importanța acordată persoanei umane ca replică virtuală a modelului exemplar, persoana faraonului.

31. Teologia şi politica „solarizării"

Imperiul de Mijloc a fost condus de o serie de suverani excelenți, aparținând aproape toți Dinastiei a XH-a. Sub domnia lor, Egiptul a cunoscut o epocă de expansiune economică şi de mare prestigiu internațional46. Numele alese de către faraoni în timpul încoronării exprimă voința lor de a se purta cu dreptate (ma'at) față de oameni şi de zei47, în timpul Dinastiei a XII-a, Amon, unul dintre cei opt zei adorați la Hermopolis, a ajuns la rangul suprem sub titlul de Amon-Ra (Fondatorul Dinastiei se numea Arnenemhat, „Amon este cel dintâi"). Zeul „ascuns" (cf. § 26) a fost identificat cu soarele, zeu „manifestat", prin excelentă. Grație „solarizării", Amon a devenit zeul universal al Noului Imperiu.

în mod paradoxal, acest Imperiu — singurul care merită acest nume, de altfel —, a fost consecința, întârziată, dar ineluctabilă, a unei a doua crize, declanşată după stingerea Dinastiei a XII-a. Un mare număr de suverani se succedară rapid până la invazia hiksoşilor, în ~ 1674. Nu cunoaştem cauzele dezintegrării statului, cu două generații încă înaintea atacului hiksoşilor. Dar, oricum, egiptenii n-ar fi putut rezista mult timp împotriva asaltului acestor războinici redutabili, care foloseau calul, armura, carul de luptă şi arcul compus. Se cunoaşte destul de puțin istoria hiksoşilor48; totuşi, avântul lor spre Egipt era, desigur, consecința migrații!or care zguduiseră Orientul Apropiat în secolul al XVII-lea î.Hr.

După victorie, cuceritorii s-au instalat în Deltă. Din capitala lor Avaris, ei guvernează prin intermediul vasalilor cea mai mare parte a Egiptului de Jos; dar ei comit eroarea de a tolera în schimbul unui tribut succesiunea faraonilor în Egiptul de Sus. Hiksoşii au importat anumiți zei sirieni în primul rând pe Baal şi Teşub, pe care i-au identificat cu Seth. Promovarea la rangul suprem a ucigaşului lui Osiris constituia, desigur, o grea umilire pentru egipteni. Trebuie să precizăm totuşi că, încă din Dinastia a IV-a, cultul lui Seth era practicat în Delta.

Pentru egipteni, invazia hiksoşilor reprezenta o catastrofă greu de înțeles, încrederea în poziția lor privilegiată, predeterminată de zei, a fost grav atinsă, în plus, în timp ce Delta era colonizată de către asiatici, cuceritorii, întăriți în taberele lor fortificate, ignorau cu dispreț civilizația egipteană. Dar egiptenii au priceput lecția. Treptat, ei au învățat s:i mânuiască armele învingătorilor. La un secol după dezastru (i.e. pe la ~ 1600), Teba, în care domnea un faraon

45 Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 405-407; cf. Breasted, op. cit., pp. 189 sq; Erman-Blackman, pp. 86 sq.

46 Rezultat cu atât mai meritoriu dacă se ține cont de faptul că guvernatorii diferitelor regiuni îşi păstraseră integral suveranitatea locală.

47 A se vedea exemplele citate de J. Wilson, The Culture ofAncient Egypt, p. 133. E adevărat că egiptenii se considerau încă drept singurele ființe cu adevărat umane; străinii erau asimilați cu animalele, şi în anumite ca/uri ei puteau fi sacrificați (cf. Wilson, ibid., p. 140).

48 Sursa etimologică a termenului este egipteană: hikau khasul, „guvernatorul țărilor străine". Majoritatea numelor cunoscute este de origine semitică, dar s-au identificat şi cuvinte hurrite. Hiksoşii nu sunt menționați în nici un document egiptean din epocă. Găsim o aluzie la oraşul lor fortificat, Tanis, într-un text din Dinastia a XlX-a şi într-o povestire populară redactată cam în aceeaşi epocă. Aşa cum era de aşteptat, cuceritorii („barbarii" în ochii egiptenilor) au fost asimilați cu şarpele Apofis, simbolul Haosului.

al Dinastiei a XVII-a, declanşa războiul de eliberare. Victoria finală49 coincide cu venirea Dinastiei a XVIII-a (~ 1562-1308) şi întemeierea Imperiului Nou.
Eliberarea s-a tradus printr-un avânt al naționalismului şi xenofobiei. A fost nevoie de cel puțin un secol pentru a se stinge setea de revanşă împotriva hiksosilor. La început, suveranii întreprindeau raiduri de pedepsire. Dar în ~ 1470 Tutmosis UI deschide seria campaniilor militare în Asia printr-o expediție împotriva vechilor fortificații ale hiksosilor. Sentimentul de nesiguranță născut de ocupația străină s-a stins greu. Pentru a face Egiptul invulnerabil la agresiunile externe, Tutmosis III a procedat la o serie de cuceriri care au dus la Imperiu. Probabil că frustrațiile suferite în primii 22 de ani de domnie au exacerbat ambițiile sale militare. Căci în tot acest timp adevăratul suveran fusese mătuşa şi soacra sa, Hatşepsut. Această regina deosebit de înzestrată prefera expansiunea culturală şi comercială războaielor de cucerire. Dar la cincisprezece zile după căderea lui Hatşepsut, Tutmosis era de acum în drum spre Palestina şi Siria — pentru a-i supune pe „rebeli". La puțin timp după asta, el triumfă la Megiddo. Din fericire pentru viitorul Imperiului, Tutmosis s-a arătat generos cu învinşii.
Acesta era sfârşitul izolaționismului egiptean, dar şi declinul culturii tradiționale egiptene. In ciuda duratei relativ scurte a Imperiului, urmările sale au fost ireversibile. Ca urmare a politicii sale internaționale, Egiptul s-a deschis progresiv spre o cultură cosmopolită. Un secol după victoria de la Megiddo, prezența masivă a „asiaticilor" este atestată peste tot, chiar în administrație şi în reşedințele regale50. Numeroase divinități străine erau nu numai tolerate, dar şi asimilate zeităților naționale, în plus, zeii egipteni încep să fie adorați în țările străine şi Amon-Ra devine un zeu universal.
Solarizarea lui Amon uşurase atât sincretismul religios cât şi restaurarea zeului solar în rangul întâi. Căci Soarele era Zeul Universal accesibil51. Cele mai frumoase imnuri închinate lui Amon-Ra, exaltându-1 ca pe un creator universal şi cosmocrat, au fost compuse la începutul epocii „imperiale". Pe de altă parte, adorarea zeului solar ca Zeu Suprem prin excelență, pregătea o anumită unitate religioasă: supremația unuia şi aceluiaşi principiu divin se impunea progresiv, din valea Nilului, până în Siria şi în Anatolia. în Egipt, această teologie solară de tendință universalistă se găsea fatal implicată în tensiunile de ordin politic, în timpul Dinastiei a XVIII-a, templele lui Amon-Ra au fost considerabil mărite şi veniturile lor înzecite. Ca urmare ocupației hiksosilor şi mai ales a eliberării Egiptului de către un faraon din Teba, zeii au fost puşi să conducă într-un chip mai direct treburile statului. Aceasta însemna că zeii — în primul rând Amon-Ra — îşi comunicau sfaturile prin intermediul corpului sacerdotal. Marele Preot al lui Amon a câştigat o autoritate considerabilă; el se situa imediat după Faraon. Egiptul era pe punctul de a deveni o teocrație; ceea ce, de altfel, nu reducea lupta pentru putere între Marele Preot şi Faraoni. Această excesivă politizare a ierarhiei sacerdotale a ridicat tensiunea dintre diferitele orientări teologice la nivelul unor antagonisme adeseori ireductibile.

32. Akhenaton sau Reforma ratată

Ceea ce s-a numit „Revoluția de la Amarna" (1375-1350), adică promovarea lui Aton, discul solar, ca unic Zeu Suprem, se explică, în parte, prin voința faraonului Amenhotep IV de a se elibera de sub dominația Marelui Preot, într-adevăr, la puțin timp după întronare, tânărul

49 Nici un document oficial nu înregistrează izgonirea hiksosilor. Singura mărturie este scurta autobiografie a unui modest combatant din războiul de eliberare; textul a fost tradus de H. Breasted, Ancient Reconls t>f fyyi>t, II, PP- l sq; a se vedea, de asemenea, John Wilson, op. cit., pp. 164-165.
30 A se vedea J. Wilson, op. cit., pp. 189 sq.
S1 Pentru motive pe care le-am analizat în altă parte (§ 20; a se vedea si Trăite, §§ 14,30), zeii celeşti deveniseră dii oțioşi.

suveran i-a ridicat Marelui Preot al lui Amon dreptul de a administra bunurile zeului, retrăgându-i astfel izvorul puterii. Apoi, Faraonul şi-a schimbat numele („Amon este mulțumit") în Akh-en-Aton („Cel care îl slujeşte pe Aton*'), a abandonat vechea capitală, Teba, „oraşul lui Amon" şi a clădit un altul la 500 km mai ia nord, pe care 1-a numit Akhetaton (actualmente Tell-el-Amarna) şi unde a ridicat palatele şi templele lui Aton. Spre deosebire de sanctuarele lui Amon, acelea ale lui Aton nu erau acoperite; Soarele putea fi adorat în toată splendoarea sa. Nu a fost singura inovație a lui Akhenaton. în artele figurative, el a încurajat stilul numit apoi „naturalismul" de la Amarna; pentru prima oară limbajul popular a fost introdus în inscripțiile regale şi în decretele oficiale; în plus, Faraonul a renunțat la convenționalismul rigid impus de etichetă şi a lăsat să domnească spontaneitatea în relațiile cu membrii familiei sale si cu intimii săi.
Toate aceste inovații se justifică prin valoarea religioasă pe care Akhenaton o acorda „adevărului" (ma'af), deci la tot ce era „natural", conform cu ritmurile vieții. Pentru că acest faraon bolnăvicios şi aproape diform, care urma să

moară foarte tânăr, descoperise semnificația religioasa a „bucuriei de a trăi", beatitudinea de a primi creația inepuizabilă a lui Aton, în primul rând lumina divină. Pentru a-şi impune „reforma", Akhenaton 1-a înlăturat pe Amon si pe toți ceilalți zei52 în favoarea lui Aton, Zeu Suprem, identificat cu discul solar, sursă universală a vieții; acesta era reprezentat cu raze care se terminau prin nişte mâini aducând credincioşilor simbolul vieții (/mkh-ul).
Esențialul teologiei lui Akhenaton se găseşte în două imnuri adresate lui Aton, singurele care s-au păstrat. E vorba, desigur, de una din cele mai nobile expresii religioase egiptene. Soarele „este începutul vieții", razele sale „sărută toate țările". „Deşi foarte departe, razele tale sunt pe pământ; deşi eşti pe fețele oamenilor, urmele tale nu se văd53. Aton este „creatorul sământei în femeie", el e cel care dă viață embrionului şi veghează naşterea şi creşterea copilului, aşa curn dă viață şi puilor de pasăre şi apoi îi ocroteşte. „Cât de diferite sunt operele tale! Ele sunt ascunse înaintea oamenilor O! unic Dumnezeu în afara căruia nu este altul."54 Aton a creat toate țările, bărbații şi femeile, le-a pus pe toate la locul lor, având grijă de nevoile lor. „Lumea trăieşte prin tine!..." „Fiecare îşi are hrana sa".
Pe bună dreptate acest imn a fost comparat cu Psalmul 104. S-a vorbit chiar de caracterul „monoteist" al reformei lui Akhenaton. Originalitatea şi importanța celui ce a fost „primul individ ai istoriei", cum îl caracteriza Breasted, sunt încă mult discutate. Dar nu ne putem îndoi de fervoarea sa religioasă. Rugăciunea găsită în sarcofagul său conținea aceste rânduri; „O să respir dulcea răsuflare a gurii tale. In fiecare zi îți voi contempla frumusețea... Dă-mi mâinile tale, pline de spiritul tău, ca să te primesc şi să trăiesc prin el. Cheamă numele meu de-a lungul veşniciei: niciodată nu va lipsi la chemarea ta!" După treizeci şi trei de secole, această rugăciune îşi păstrează încă forța emoțională.
în timpul domniei lui Akhenaton şi tocmai din cauza pasivității lui politice şi militare, Egiptul şi-a pierdut imperiul asiatic. Succesorul său, Tut-Ankh-Amon (~ 1357-1349), a reluat raporturile cu Marele Preot al lui Amon şi s-a reîntors în Teba. Urmele „reformei atoniste" au fost în cea mai mare parte şterse. La puțin timp după aceasta, moare ultimul faraon al lungii şi glorioasei Dinastii a XVIIÎ-a.
52 fn principiu, căci el i-a păstrat pe Ra, Ma'at şi Harakhti.
53 „Când tu te culci... Pământul este în întuneric, asemeni Morții." fn timpul nopții, fiarele sălbatice şi şerpii mişună şi atunci „lumea se cufundă în tăcere". Akhenaton evocă, în detalii de o surprinzătoare prospețime, miracolul zeilor, beatitudinea arborilor, florilor, păsărilor şi peştilor.
54 „Tu ai creat Pământul... când erai singur!" „Tu ai făcut cerul atât de depărtat pentru ca să te poți ridica în înalt şi să poți privi la ceea ce ai făcut!"

După opinia comună a savanților, stingerea Dinastiei a XVIII-a marchează, totodată, sfârşitul creativității geniului egiptean, în ceea ce priveşte creațiile religioase, ne putem întreba dacă modicitatea lor până la întemeierea Misterelor lui Isis şi Osiris nu se explică prin grandoarea şi eficacitatea sintezelor puse la punct în timpul Imperiului Nou55. Căci, dintr-un anumit punct de vedere, aceste sinteze reprezintă vârful gândirii religioase egiptene: ele constituie un sistem perfect articulat care nu mai încurajează decât inovații stilistice.
Pentru a aprecia mai exact importanța acestor sinteze teologice, să revenim o clipă asupra „monoteismului atonian". Trebuie să precizăm de la început că expresia utilizată de Akhenaton în imnul său — „singurul Zeu, în afara căruia nu există altul" — era aplicată, cu o mie de ani înaintea reformei de la Amarna, lui Amon, lui Ra, lui Atum şi altor zei. în plus, aşa după cum remarcă John Wilson56, existau cel puțin doi zei, căci Akhenaton era el însuşi adorat ca o divinitate. Rugăciunile credincioşilor (adică a grupului restrâns de funcționari şi de demnitari de la Curte) erau adresate nu lui Aton, ci chiar lui Akhenaton. în admirabilul său imn, faraonul declară că Aton este zeul său personal: „Tu eşti în inima mea şi nimeni altul nu te cunoaşte în afară de fiul tău (i.e. Akhenaton), pe care 1-ai inițiat în planurile şi în puterea ta!" Aceasta şi explică dispariția aproape instantanee a „atonismului" după moartea lui Akhenaton. La urma urmei, era o devoțiune limitată la familia regală şi la curteni.
Să adăugăm că Aton era cunoscut şi adorat cu mult timp înainte de reforma de la Amarna57. în Cartea despre ceea ce este în lumea de dincolo, Ra este numit „Stăpânul Discului (Aton)". în alte texte din Dinastia a XVIII-a, Amon („zeul ascuns") este ignorat, în vreme ce Ra este descris ca zeul a cărui „față este acoperită" şi care „se ascunde în cealaltă lume". Altfel spus, caracterul misterios şi i n vizibilitatea lui Ra sunt declarate aspecte complementare ale lui Aton, zeul deplin manifestat în discul solar58.
33. Sinteza finală: asocierea Ra~Osiris
Teologii Imperiului Nou insistă asupra complementarității zeilor opuşi, şi chiar antagonici. în Litania lui Ra, zeul solar este numit „Unul-adunat-împreună"; el este reprezentat sub forma lui Osiris mumie, purtând coroana Egiptului de Sus. în alți termeni, Osiris este pătruns de spiritul lui Ra59. Identificarea celor doi zei se împlineşte în persoana faraonului mort: după procesul de osirizare, Regele învie ca tânăr Ra. Căci călătoria soarelui reprezintă modelul exemplar al destinului omului: trecerea de la un mod de a exista la altul, de la viață la moarte şi, apoi, la o nouă naştere. Coborârea lui Ra în lumea subterană semnifică moartea şi învierea sa. Un anumit text îl evocă pe „Ra care se va odihni în Osiris şi Osiris care se va odihni în Ra"60. Numeroase aluzii mitologice subliniază dublul aspect al lui

Ra: solar şi osirian. Coborând în cealaltă lume, Regele devine echivalentul binomului Osiris-Ra.

După unul din textele citate mai sus, Ra „se ascunde în lumea cealaltă". Mai multe invocații din Litanie (20-23) subliniază caracterul acvatic al lui Ra şi identifică pe zeul solar cu Oceanul primordial. Dar unirea contrariilor este exprimată mai ales prin solidaritatea ocultă între Ra

55 Ne gândim, evident, la elitele religioase cărora le erau accesibile profundele semnificații ale acestor creații.

56 Op. cit.,pp. 223 sq.

57 Cf. Wilson, op. cit., pp. 210 sq.; A Piankoff, Leş Shrines de Tut-Ankh-Amon, pp. 5 sq.

58 A. Piankoff, op. cit., p. 12.

59 Cf. A. Piankoff, The Litany ofRa, p. 11.

60 Cf. Piankoff, Ramesses. VI, p. 35.

şi Osiris, sau între Horus şi Seth61. Sau, reluând o formulă fericită a lui Rundle Clark (p. 158), Ra ca zeu transcendent şi Osiris ca zeu emergent constituie manifestările complementare ale divinității, în ultimă instanță este vorba despre acelaşi „mister", şi anume multiplicitatea formelor emanate de o singură Divinitate62. După teogonia şi cosmogonia efectuată de Atum (§ 26), divinitatea este în acelaşi timp una şi multiplă; creația constă în multiplicarea numelor şi a formelor sale.

Asocierea şi coalescența zeilor sunt operații familiare gândirii religioase egiptene din cea mai îndepărtată antichitate. Originalitatea teologiei Imperiului Nou este, pe de o parte, postulatul dublului proces al osirizării lui Ra şi al solarizării lui Osiris; pe de altă parte, convingerea că acest dublu proces revelează semnificația secretă existenței umane, şi anume complementaritatea între viață şi moarte65. Dintr-un anume punct de vedere, această sinteză teologică confirmă victoria lui Osiris, acordându-i şi o nouă semnificație. Triumful zeului asasinat era total încă de la începutul Imperiului Mijlociu, începând cu Dinastia a XVIII-a. Osiris devine Judecătorul morților. Cele două acte ale dramei de dincolo de mormânt — „procesul" şi „cântărirea inimii" — se desfăşurau înaintea lui Osiris. Distincte în Textele Sarcofagelor, „procesul" şi „cântărirea inimii" tind să se confunde în Cartea Morților64. Aceste texte funerare editate în timpul Noului Imperiu, dar conținând materiale mai vechi, se vor bucura de o popularitate neegalată până la finele civilizației egiptene. Cartea Morților este ghidul prin excelență al sufletului în lumea de dincolo. Rugăciunile şi formulele magice pe care le conține au drept scop să uşureze călătoria sufletului şi, mai ales, să-i asigure succesul în încercările „procesului" şi „cântăririi inimii".

Printre elementele arhaice ale Cărții Morților, să relevăm primejdia „morții a doua" (cap. 44,130, 135-136, 175-176) şi importanța de a păstra memoria (cap. 90) şi de a-şi reaminti numele (cap. 25); credințe amplu atestate la „primitivi", dar şi în Grecia şi India veche. Lucrarea reflectă totuşi sintezele teologice ale Imperiului Nou. Un imn al lui Ra (cap. 15) descrie călătoria cotidiană a soarelui; când pătrunde în lumea subterană, el răspândeşte acolo bucuria. Morții „se bucură când străluceşti acolo pentru marele zeu Osiris, domnul veşniciei". Nu mai puțin semnificativă este dorința mortului de a se identifica cu o divinitate: Ra, Horus, Osiris, Anubis, Ptah etc. Aceasta nu exclude deloc folosirea de formule magice, într-adevăr, a cunoaşte numele unui zeu echivalează cu a obține o anumită putere asupra lui. Valoarea magică a numelui şi, în general, a cuvântului era, desigur, cunoscută încă din preistorie. Pentru egipteni, magia era o armă făurită de zei pentru apărarea omului, în epoca Imperiului Nou, magia este personificată de un zeu care îl întovărăşeşte pe Ra în barca sa, ca un tribut al zeului solar65, în fond, călătoria nocturnă a lui Ra în lumea subterană, coborâre periculoasă, semănată de numeroase obstacole, constituie modelul exemplar al călătoriei fiecărui mort către locul de judecată66.

Unul din capitolele cele mai importante ale Cărții Morților, capitolul 125, este consacrat judecății sufletului în marea sală zisă a celor „Două Mă'af6'1'. Inima mortului este pusă pe

61 Cf. exemplele citate de A. Piankoff, Litany, p. 49, n. 3.

62 încă în Textele Piramidelor, Atum emană zeii din propria sa ființă. Sub forma sa primordială din Şarpe (cf. § 26), Atum, de asemenea, a fost identificat cu Osiris (ceea ce presupune că el însuşi poate să „moară") şi, prin urmare, cu Horus; cf. textele citate şi comentate de A. Piankoff, Litany, p. 11, n. 2.

6-1 Un proces analog, deşi urmărind alte obiective, a fost efectuat în India începând cu epoca textelor Brahmana; cf. cap. [X.

64 Cf. J. Yoyote, „Le Jugement des morts dans l'Egypte ancienne", p. 45. Să precizăm că judecata morților şi noțiunea unei justiții celeste „intervenind după moartea fiecăruia, om sau rege", sunt clar atestate începând cu Dinastia a IX-a; J. Yoyote, ibid., p. 64.

65 Dar, progresiv, rolul formulelor magice devine suprem mai ales în mediile populare.

66 Alte culegeri funerare — Cartea despre ceea ce este în lumea de dincolo, Cartea Porților etc. — descriu într-un mod sistematic regatul morților pe care Ra îl parcurge în timpul celor douăsprezece ore ale nopții.

67 Asupra sensului acestei expresii, a se vedea J. Yoyote, op. cit., pp. 61 sq.

un taler al balanţei; pe un altul se află o pană, sau un ochi, simboluri ale lui ma'at. în timpul operaţiei, mortul recită o rugăciune, rugându-şi inima să nu mărturisească împotriva lui. Apoi, el trebuie să pronunţe o declaraţie de nevinovăţie, impropriu denumită „confesiune negativă":

„Nu am săvârşit nedreptatea faţă de oameni...
Nu 1-am blestemat pe Zeu...
Nu 1-am sărăcit pe cel sărac...
Nu am ucis...
Nu am pricinuit nimănui durere şi suferinţă...
Nu am micşorat ofrandele de hrană aduse în temple etc.
Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur".

Mortul se adresează celor patruzeci si doi de zei care constituie tribunalul: „Salut vouă, zeilor de aici! Eu vă cunosc, va ştiu numele. Nu voi cădea sub loviturile voastre. Nu veţi vorbi de rău despre mine Zeului pe care îl însoţiţi... Veţi spune că ma'at îmi revine, în prezenţa Stăpânului Universului, căci eu am practicat ma'at în Egipt". El îşi rosteşte propriul elogiu: „Am mulţumit pe Zeu cu faptele pe care le îndrăgeşte. Am dat pâine celui înfometat, apă celui însetat, veşminte celui gol, o barcă celui ce nu avea... De aceea, mântuiţi-mă, apăraţi-mă! Nu mărturisiţi împotriva mea în faţa marelui Zeu!". Apoi se întoarce către Osiris: „O, zeu care şezi pe locul tău înalt... tu poţi să mă ocroteşti împotriva solilor care seamănă nenorocirea si trezesc necazurile... căci eu am săvârşit mă 'at în numele Stăpânului lui mă 'al. Sunt pur!"68 In plus, mortul este supus unui interogatoriu de ordin iniţiatic. El trebuie să demonstreze că ştie numele secrete ale diferitelor părţi ale porţii şi ale pragului, ale paznicului sălii şi ale zeilor69.

Meditând asupra misterului morţii, geniul egiptean a realizat ultima sinteză religioasă, singura care şi-a menţinut supremaţia până la sfârşitul civilizaţiei egiptene. E vorba, desigur, de o creaţie susceptibilă de interpretări şi de aplicaţii multiple. Sensul profund al binomului Ra-Osiris sau al continuităţii viaţă-moarte-transfigurare nu era în chip necesar accesibil credincioşilor convinşi de infailibilitatea formulelor magice; totuşi, acestea din urmă reflectau aceeaşi gnosă eshatolo-gică. Dezvoltând vechea concepţie despre moarte ca transmutaţie spirituală, teologii Imperiului Nou au identificat modelele acestui „mister" atât în acţiunile zilnice ale lui Ra, cât şi în drama primordială a lui Osiris. în acest mod ei au articulat într-un singur sistem ceea ce părea prin excelenţă etern şi invulnerabil — cursa soarelui —, ceea ce era doar un episod tragic şi, la urma urmei, întâmplător — uciderea lui Osiris —, şi ceea ce părea prin definiţie efemer şi fără sens: existenţa umană, în articularea acestei soteriologii, rolul lui Osiris a fost esenţial. Graţie lui, fiecare muritor putea să spere de acum înainte un „destin regal" în cealaltă lume. în ultimă instanţă, faraonul constituia modelul universal.

Tensiunea între „privilegiu", „înţelepciune iniţiatică" şi „fapte bune" este rezolvată într-un mod care poate să decepţioneze uneori. Căci dacă „dreptatea" era întotdeauna asigurată, „înţelepciunea iniţiatică" putea să fie redusă la posesia formulelor magice. Totul depindea de perspectiva în care se situa omul în raport cu ansamblul eshatologic, stângaci articulat în Cartea Morţilor şi în alte opere similare. Aceste texte solicitau mai multe „lecturi", efectuate la niveluri diferite. „Lectura magică" era desigur cea mai uşoară: ea nu implica decât credinţa în atotputernicia verbului, în măsura în care, graţie unei noi eshatologii, „destinul regal" devine universal accesibil, prestigiul magiei nu va înceta să crească. Amurgul civilizaţiei egiptene va fi dominat de credinţe şi practici magice70. Se cuvine să amintim totuşi că în teologia memfită (cf. § 26) Ptah crease zeii şi lumea prin puterea Verbului...

68 Traducere de J. Yoyote, pp. 52-56.

69 Ibid., pp. 56-57. în epoca Vechiului Imperiu, faraonul, de asemenea, trebuia să suporte un interogatoriu iniţiatic; cf. § 28.

70 A se vedea partea a Il-a a prezentei lucrări.

Capitolul V

MEGALIŢI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI, REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI

34. Piatra şi banana

Construcţiile megalitice din Europa Occidentală şi Septentrională fascinează pe cercetători de mai bine de un secol, într-adevăr, nu putem privi o bună fotografie a aliniamentelor de la Carnac sau a triliţilor gigantici de la Stonehenge, fără să nu ne întrebăm despre scopul şi semnificaţia lor. Rămâi încremenit în faţa măiestriei tehnologice a acestor agricultori din epoca pietrei şlefuite. Curn au reuşit să înalţe la verticală blocuri de 300 de tone şi să ridice lespezi de 100 de tone? în plus, asemenea monumente nu sunt izolate. Ele fac parte dintr-un întreg complex megalitic, întinzându-se de la coasta mediteraneană a Spaniei, acoperind Portugalia, jumătate din Franţa, coastele occidentale ale Angliei, şi prelungindu-se în Irlanda, în Danemarca si pe coastele meridionale ale Suediei. Desigur există variaţii morfologice semnificative. Dar două generaţii de preistorici s-au străduit să demonstreze continuitatea tuturor

culturilor megalitice europene. Continuitate care nu se poate explica decât prin difuziunea complexului megalitic pornind de la un centru situat la Los Milares în provincia Almeria.

Complexul megalitic cuprinde trei categorii de construcţii: 1) menhirul (din bretona târzie men - piatră şi hir = lungă) este o piatră mare, uneori destul de înaltă1 împlântată vertical în sol; 2) cromlehul (de la crom - cerc, curbă şi leh = loc) desemnează un ansamblu de menhiri, dispuşi în cerc sau în semicerc (cel mai monumental este cromlehul de la Stonehenge, lângă SaJjsbury); uneori menhirii sunt aliniaţi în mai multe şiruri paralele, ca la Carnac în Bretania2; 3) dolmenul (doi - masă şi men - piatră) este constituit de o imensă dală susţinută de mai multe pietre ridicate, aranjate astfel încât să formeze un fel de îngrăditură sau cameră. La început dolmenul era acoperit de o movilă.

Dolmenele constituie la drept vorbind monumente funerare. (Mai târziu, în anumite regiuni — Europa Occidentală, Suedia, — dolmenul a fost transformat în „alee acoperită", adă-ugându-i-se, ca un fel de vestibul, un lung culoar acoperit de dale.) Există dolmene gigantice cum e acela de la Soto (lângă Sevilla), de 21 m lungime, având ca fronton un bloc de granit de 3,40 m înălţime, 3,10 m lărgime şi 0,72 m grosime, care cântăreşte 21 de tone. La Los Millares, s-a dezgropat o necropolă cu vreo sută de „alei acoperite". Majoritatea mormintelor sunt situate sub movile enorme. Unele morminte conţin până la 100 de morţi, reprezentând mai multe generaţii ale aceleiaşi gens. Câteodată camerele mortuare au un stâlp central şi pe pereţi se disting încă urme de pictură. Dolmenele se găsesc de-a lungul Atlanticului, mai ales în Bretania, până în Ţările de Jos. în Irlanda, camerele funerare, destul de înalte, au pereţii împodobiţi cu sculpturi.

1 Menhirul situat lângă Locmariaquer măsura peste 20 de m fnălţime. în Bretania, anumiţi menhiri izolaţi sunt asociaţi tu morminte.

2 Aliniamentele de la Carnac cuprind 2 935 menhiri dispuşi pe un teren de 3 900 m lungime.

E vorba, desigur, de un foarte important cult al morţilor, în timp ce casele ţăranilor neolitici care ridicaseră monumentele erau modeste şi efemere (în fapt, ele aproape n-au lăsat urme), locuinţele morţilor au fost clădite în piatră. Este evident că se dorea construirea unor monumente impunătoare şi solide, capabile să învingă timpul. Se cunoaşte complexitatea simbolismului litic şi valenţele religioase ale pietrelor şi ale stâncilor3. Stânca, lespedea, blocul de granit revelă durata infinită, permanenţa, incoruptibilitatea, în ultimă instanţă un mod de a exista independent de devenirea timpului.

Contemplând grandioasele monumente megalitice ale primilor agricultori ai Europei Occidentale, nu putem să nu ne amintim un mit indonezian: La început, când cerul era foarte aproape de pământ, Dumnezeu a binecuvântat prima pereche de oameni cu toate darurile sale, lăsându-le în jos la capătul unei frânghii, într-o zi, el le-a trimis o piatră, dar strămoşii, surprinşi şi supăraţi, o refuzară. După câtva timp, Dumnezeu a coborât din nou frânghia; de astă dată cu o banană, care a fost acceptată imediat. Atunci strămoşii auziră vocea creatorului: deoarece aţi ales banana, viaţa voastră va fi scurtă precum a acestui fruct. Dacă aţi fi ales piatra, viaţa voastră ar fi fost asemeni existenţei pietrei: imuabilă şi nemuritoare4.

Am văzut (§ 12) că descoperirea agriculturii a schimbat radical concepţia despre existenţa umană: aceasta s-a revelat la fel de fragilă şi efemeră ca şi viaţa plantelor. Dar, pe de altă parte, omul împărtăşea destinul ciclic al vegetaţiei: naştere, viaţă, moarte, renaştere. S-ar putea interpreta sensul monumentelor megalitice ca un răspuns la mitul indonezian: deoarece viaţa oamenilor este asemănătoare vieţii cerealelor, forţa şi perenitatea devin accesibile prin moarte. Morţii se reîntorc în sânul Mamei Pământ, cu speranţa de a împărtăşi soarta seminţelor; în plus, ei sunt asociaţi mistic blocurilor de piatră şi, prin urmare, devin puternici şi indestructibili ca stâncile.

într-adevăr, cultul megalitic al morţilor pare să comporte nu numai certitudinea supravieţuirii sufletului, ci mai ales încrederea în puterea strămoşilor şi speranţa că ei vor ocroti şi-i vor ajuta pe cei vii. O asemenea încredere se distinge radical de concepţiile atestate la alte popoare ale Antichităţii (mesopotamieni, hittiţi,evrei, greci etc.) pentru care morţii erau sărmane umbre nenorocite şi neputincioase. In plus, în vreme ce pentru constructorii megaliţilor, din Irlanda până în Malta şi în insulele egeene, comuniunea rituală cu strămoşii constituia cheia de boltă a activităţii lor religioase, în culturile protoistorice ale Europei Centrale, ca şi în Orientul Apropiat antic, separarea dintre cei morţi şi cei vii era prescrisă în modul cel mai strict.

Cultul megalitic al morţilor implica, în afară de diferite ceremonii (procesiuni, dansuri etc.), ofrande (alimente, băuturi etc.), şi sacrificii săvârşite lângă monumente şi prânzuri rituale deasupra mormintelor. Un anumit număr de menhiri au fost ridicaţi independent de sepulturi. Foarte probabil, aceste pietre constituiau un fel de „substitute ale corpurilor", în care se întrupau sufletele morţilor5. La urma urmei, un „substitut" de piatră era un trup clădit pentru eternitate. Uneori se află menhiri împodobiţi cu figuri umane; altfel spus, ei sunt „locuinţa", „trupul" morţilor. Tot astfel, figurile stilizate, desenate pe pereţii dolmenelor, precum şi micii idoli exhumaţi din mormintele megalitice ale Spaniei, reprezentau, probabil, strămoşi, în anumite cazuri, se poate descifra o credinţă paralelă: sufletul strămoşului este capabil să părăsească, din când în când, mormântul6. Pietrele găurite care astupă unele morminte megalitice şi

care sunt, de altfel, numite „găuri ale sufletelor", permiteau comunicarea cu cei vii.
3 Cf. M. Eliade: Trăite d'histoire des religions, pp. 74 sq.
4 A.C. Kruijit, citat de J.G. Frazer, The Relief in Immortality (1913), I, pp. 74-75. Am comentat acest mit în „Mythologies of Death" (Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, cap. III).
5 Horst Kirchner, „Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhir gedanke", pp. 698 (= 90) sq.
6 S-au explicat anumiți menhiri din Bretania, ridicați în fața galeriilor de dolmene, prin credința egipteană după care sufletele morților, metamorfozate în păsări, îşi părăseau mormintele pentru a se aşeza pe o coloană în plin soare. „Se pare

Trebuie, de asemenea, să ținem seama de semnificația sexuală a menhiriîor, căci ea este universal atestată la diferite niveluri de cultură. Ieremia (2: 27) evocă pe cei „care zic lemnului: «Tu eşti tatăl meu!» şi pietrei: «Tu m-ai născut!»"7. Credința în virtuțile fertilizante ale menhiriîor era încă împărtăşită de către țăranii europeni la începutul secolului actual, în Franța, pentru a avea copii tinerele femei practicau „glisada" (lăsându-se să alunece de-a lungul unei pietre) şi „frecarea" (aşezându-se pe monoliți sau frecându-şi burta de anumite stânci)8.
Această funcție genezică nu trebuie explicată prin simbolismul falie al menhirului, deşi un asemenea simbolism este atestat în anumite culturi. Ideea primă şi fundamentală era „transmutarea" strămoşilor în piatră; fie prin intermediul unui menhir „substitut al corpului", fie integrând în structura însăşi a construcției un element esențial al mortului: scheletul, cenuşa, „sufletul", în ambele cazuri, mortul „însuflețea" piatra, el sălăşluia într-un corp, mineral, deci imperisabil. Prin urmare, menhirul sau mormântul megalitic constituia un rezervor inepuizabil de vitalitate şi putere. Grație proiecției lor în structurile pietrelor funerare, morții deveneau stăpâni ai fertilității şi ai prosperității, în limbajul mitului indonezian, ei reuşiseră să-şi însuşească în acelaşi timp şi piatra şi banana...
35. Centre ceremoniale şi construcții megalitice
Anumite complexe megalitice cum e acela de la Carnac sau cel de la Ashdown, în Berkshire (conținând 800 megaliți într-un paralelogram cu laturile de 250 şi 500 de metri), constituiau cu siguranță centre ceremoniale importante. Sărbătorile comportau sacrificii şi, e de presupus, dansuri şi procesiuni, într-adevăr, mii de oameni puteau merge în procesiune pe larga alee de la Carnac. Probabil că majoritatea sărbătorilor erau în relație cu cultul morților. Ca şi alte monumente engleze analoage9, cromlehul de la Stonehenge este situat în mijlocul unui câmp de tumuli funerari. Acest faimos centru ceremonial constituia, cel puțin în forma sa primitivă10, un sanctuar clădit în vederea asigurării raporturilor cu strămoşii. Din punct de vedere al structurii, Stonehenge poate fi apropiat de complexele megalitice care s-au dezvoltat, în alte culturi, pornind de la o aşezare sacră: temple sau cetăți. Avem de-a face cu aceeaşi valorizare a spațiului sacru ca „Centru al Lumii", loc privilegiat în care se săvârşeşte comunicarea cu cerul şi cu lumea subterană, adică cu zeii, zeițele chtoniene şi spiritele morților.
în anumite regiuni din Franța, în Peninsula Iberică, şi în alte părți, s-au descoperit urmele unui cult al Zeiței, divinitate protectoare a morților. Totuşi, nicăieri arhitectura megalitică, cultul morților şi venerarea unei Mari Zeițe nu şi-au găsit o expresie atât de spectaculoasă ca la Malta. Săpăturile au scos la lumină foarte puține case; dar s-au descoperit până în prezent şaptesprezece temple, şi se estimează că numărul lor este încă şi mai mare. ceea ce justifică
că o credință asemănătoare a fost răspândită în întreg bazinul mediteranean şi în Europa Occidentală" (J. Maringer, L'homme prehistorique et şes dieux, p. 245). Cari Schuchhardt interpreta în acelaşi sens obeliscurile pictate pe sarcofagul găsit la Hagia Triada (§ 41), pe care stau păsări. Dar a se vedea critica lui Horst Kirchner, op. cit., p. 706 (= 98). în culturile megalitice din Asia sud-orientală, menhirul serveşte drept „lăcaş" pentru suflete (cf. § 36).
1 Totuşi, chiar un tratat viguros iahvist ca Deuteronomul, utilizează încă metafora ontologică a pietrei când proclamă realitatea absolută a lui Dumnezeu ca sursă unică a creativității: „Tu uiți Piatra care te-a adus pe lume, nu-ți mai aminteşti de Dumnezeul care te-a născut!" (32: 18).
8 A se vedea câteva exemple şi bibliografia în Trăite d'histoire des religions, § 77; a se adăuga H. Kirchner, op. cit., pp.650(=42)sq.
9 De exemplu, Woodhenge, Avebury, Arminghall şi Arbor Low, J. Maringer, p. 256.
10 Căci Stonehenge n-a fost construit dintr-o dată. Se ştie acum că lucrarea originară a suferit mai multe remanieri. A se vedea Colin Renfrew, Before Civilizution, pp. 214 sq.

opinia unor savanți că. în epoca neolitică, Malta era o isola sacra11. Vastele terase eliptice care se întindeau între sanctuare sau în fața lor serveau, desigur, pentru procesiuni sau coregrafie rituală. Pereții templelor sunt decorați cu admirabile spirale în basorelief şi s-a excavat un anumit număr de sculpturi în piatră, reprezentând femei culcate într-o rană. Dar descoperirea cea mai senzațională este enorma statuie a unei femei — cu siguranță o zeiță — aşezate.

Săpăturile au relevat un cult elaborat, cu sacrificii de animale, ofrande de hrană şi libaţiuni, rituri de incubaţie şi de divinaţie, indicând existenţa unui coq) sacerdotal important şi bine organizat. Cultul morţilor juca probabil rolul central, în remarcabila necropolă de la Hal Saflieni, numită acum Hypogeu şi cuprinzând mai multe săli tăiate în stâncă, s-au cxhumat osemintele a vreo 7 000 de persoane, în Hypogeu s-au găsit statui de femei culcate, sugerând un rit de incubaţie. La fel ca şi în alte monumente megalitice, sălile interioare au pereţii sculptaţi şi pictaţi. Aceste largi încăperi serveau pentru anumite ceremonii religioase rezervate preoţilor şi iniţiaţilor, căci erau separate prin paravane modelate12.
în timp ce Hypogeul era, în acelaşi timp, necropolă şi capelă, în temple nu s-au descoperit morminte. Structura curbilinie a sanctuarelor malteze pare unică; arheologii o descriu ca,.având forma rinichilor", dar după G. Zuntz, această structură aminteşte mai degrabă forma matricei. Cum templele aveau acoperiş, iar sălile erau lipsite de ferestre si destul de întunecoase, a intra într-un sanctuar echivala cu a pătrunde în „măruntaiele Pământului", i.e. în matricea Zeiţei chtoniene. Mormintele săpate în stâncă au, de asemenea, forma matricei. S-ar spune că mortul este aşezat din nou în sânul Pământului, pentru o nouă viaţă. „Templele reprezintă acelaşi model la o scară mare. Viii care intră în sanctuar pătrund în corpul zeiţei", într-adevăr, conchide Zuntz, aceste monumente constituie scena „unui cult al Misterelor în sensul exact al termenului"13.
Să adăugăm că pe pereţii dolmenelor şi al menhirilor din Ibcria şi din Europa Occidentală se află şi alte semne şi simboluri magico-religioase, de exemplu imaginea unui soare cu raze, semnul securii (specific zeilor furtunii), şarpele, simbolul vieţii, asociat cu figuri de strămoşi, cerbul etc. Desigur aceste figuri au fost descoperite în regiuni diferite şi aparţin unor culturi de vârste diferite; dar ele au în comun faptul că sunt solidare cu acelaşi complex megalitic. Lucru care poate să se explice fie prin varietatea ideilor religioase împărtăşite de diferitele populaţii „megalitice", fie prin faptul că cultul strămoşilor, în ciuda importanţei sale considerabile, era asociat cu alte complexe religioase.
36. „Enigma megaliţilor"
încă acum zece ani, arheologii explicau culturile megalitice prin influenţele colonizatorilor sosiţi din Mediterana orientală, unde, într-adevăr, mormintele colective sunt atestate încă din mileniul al IlI-lea14. Difuzându-se către vest, construcţia dolmenelor (chamber-tonibs} s-a transformat în arhitectură ciclopeană. După Glyn Daniel, această transformare a avut loc la Malta, în Peninsula Iberică şi în sudul Franţei. Acelaşi autor compară difuziunea arhitecturii megalitice cu colonizarea grecească şi feniciană în regiunea Mediteranei sau cu expansiunea Islamului în Spania. „O religie puternică, de inspiraţie egeeană, i-a obligat să-şi construiască mormintele (sau inormintele-ternple?) cu un asemenea consum de muncă şi să păstreze imaginea
11 Gunther Zuntz, Persephone, p. 4, n. l.
12 J.D. Evans, Malta, p. 139; Glyn Daniei şi J.D. Evans, Th.e Western Mediterruntan. p. 20.
13 G. Zunt/, Persephone, pp. 8, 25.
14 Mormintele colective minoene erau ţie peşteri naturale, fie incinte circulare, numite în general tholoi; cf. Glyn Daniel, The Megalithic Builders of Western Europe (ediţia a 2-a, 1962), p. 129.

zeiţei Jor tutelare şi funerare. Figura zeiţei, securea, coarnele şi alte simboluri ne readuc din bazinul parizian, de la Gavrinnis, de la Anghelu Ruju din Creta, în Marea Egee si chiar la Troia. Este în afară de îndoială că o credinţă robustă, originară din Mediterana orientală, a modelat şi inspirat pe constructorii mormintelor megalitice pe măsură ce aceştia se desfăşurau de-a lungul Europei Occidentale"15. Dar religia nu era prima cauză a migraţiilor lor; religia nu era decât „consolarea exilului lor în extremul occident şi nordul Europei". Emigranţii căutau ţari noi pentru a trăi în ele şi minereuri pentru negoţ16.
în ultima sa carte, Gordon Ghilde vorbea de o „religie megalitică", difuzată de exploratorii şi colonizatorii mediteraneeni. O dată acceptată, ideea de a construi morminte megalitice era adoptată de diversele societăţi, fără ca prin aceasta să fie afectate structurile lor specifice. Fiecare mormânt aparţinea probabil unui nobil sau unui şef al familiei; volumul de muncă era furnizat de către asociaţii săi. „Un mormânt megalitic trebuie comparat mai mult cu o biserică decât cu un castel, şi morţii săi asemănaţi mai degrabă cu sfinţii celtici decât cu baronii normanzi."17 „Misionarii" credinţei megalitice, o religie prin excelenţă a Zeiţei-Mamă, atrăgeau pe lângă comunităţile lor un mare număr de agricultori, într-adevăr, dolmenele şi cromlehurile sunt situate în regiunile cele mai propice dezvoltării agriculturii neolitice18.
Explicaţii asemănătoare ale complexului megalitic au fost propuse de către alţi preistorici eminenţi19. Totuşi, aceste explicaţii au fost invalidate de apariţia datării cu ajutorul carbonului radioactiv şi a dendrocronologiei20. S-a putut arăta că mormintele megalitice (chamber-tombs) din Bretagne au fost construite înainte de 4000 î.Hr., şi că în Anglia şi în Danemarca s-au ridicat morminte de piatră înainte de ~ 300021. Cât despre complexul gigantic de la Stonehenge, el era socotit contemporan culturii din Wessex, dependentă de civilizaţia miceniană. Or, analizele bazate

pe metode recente au probat că Stonehenge a fost realizat înainte de Mycene; ultima remaniere (Stonehenge III) datează de la ~ 2100-190022. De asemenea, la Malta, epoca reprezentată de către templele de la Tarxien şi necropola de la Hal Saflien era terminată înainte de ~ 2000; prin urmare, nu puteau fi explicate trăsăturile sale caracteristice printr-o influenţă a epocii bronzului minoean23. Trebuie deci să conchidem că complexul megalitic european precede aportul egeean. Avem de-a face cu o serie de creaţii originale autohtone.
Totuşi, răsturnarea cronologică şi demonstrarea originalităţii populaţiilor occidentale nu au făcut să avanseze interpretarea monumentelor megalitice. S-a discutat mult în jurul complexului Stonehenge, dar, în ciuda câtorva contribuţii notabile24, funcţia religioasă şi

15 G. Daniel, op. cit., p. 136.
16 G. Daniel, ibid., pp. 136-137.
17 Gordon Ghilde, The Prehistory of European Society, pp. 126 sq. Autorul apropie mormintele megalitice de micile capele întemeiate de sfinţii galezi şi irlandezi în aceleaşi regiuni din insulele britanice (ibid., p. 128).
l*Ibid.,p. 129.
lyStuart Piggot consideră că monumentele megalitice derivă din Mediterana orientală şi le compară cu bisericile creştine sau cu moscheile; cf. Ancient Europe, p. 60. După Grahame Clark, ritul egeean al mormintelor colective, asociat cu cultul Zeiţei-Mamă, a fost difuzat în Occident, de către prospectorii şi exploratorii minelor; cf. World Prehistory, pp. 138-139.
20 în engleză, „tree-ring calibration of radiocarbon"; a se vedea un expozeu limpede, adus la zi, la Colin Renfrew, Before Civilization, pp. 48-83. După cum se ştie, cele două „revoluţii" — „Carbonul 14" şi dendrocronologia — au modificat radical cronologia preistoriei europene.
21 Amintim că, în Egipt, primele piramide din piatră au fost ridicate către ~ 2700. E adevărat că aceste piramide aveau predecesoare din cărămidă, dar rămâne o realitate faptul că înainte de ~ 3000 nu se cunoaşte nici un monument din piatră egiptean comparabil cu megaliţii Europei Occidentale: cf. Renfrew, op. cit., p. 123.
22 A se vedea documentaţia la C. Renfrew, op. cit., pp. 214 sq.
23 Renfrew, op. cit., p. 152. A se vedea, de asemenea, G. Daniel şi J. D. Evans, The Western Mediterranean, p.
21.G.Zuntz se gândeşte totuşi la o influenţă egipteană sau sumeriană; cf. Persephone, pp. 10 sq.
24 într-adevăr, întrucât structura tectonică a Stonehengelui pare să implice, de asemenea, funcţia de observator astronomic, e probabil ca sărbătorile principale să fi fost în relaţie cu schimbările anotimpurilor, precum la triburile Hopi şi Ia Cherokee; cf. Colin Renfrew, op. cit., pp. 239 sq.

simbolismul acestui monument sunt încă controversate, în plus, ca o reacţie la ipotezele aventuroase (de exemplu, aceea a lui Şir Grafton Eliott Smith, care deriva toate construcţiile megalitice dintr-o singură sursă, Egiptul faraonic), cercetătorii nu îndrăznesc să mai abordeze problema în ansamblul său. Or, această timiditate este regretabilă, căci „megalitismul" constituie un subiect de studiu exemplar şi, probabil, unic. într-adevăr, un studiu comparativ ar fi în stare să arate în ce măsură analiza numeroaselor culturi megalitice, încă înfloritoare în secolul al XlX-lea, poate să contribuie la înţelegerea concepţiilor religioase împărtăşite de către autorii monumentelor preistorice.

37. Etnografie şi preistorie

Să amintim că, în afară de Mediterana şi Europa Occidentală şi Septentrională, megaliţii de origine preistorică şi protoistorică sunt repartizaţi pe o suprafaţă imensă, Maghreb, Palestina, Abisinia, Dekkan, Assam, Ceylan, Tibet şi Coreea, în ce priveşte culturile megalitice încă vii la începutul secolului al XX-lea, cele mai notabile sunt atestate în Indonezia şi în Melanezia. Robert Heine-Geldern, care şi-a consacrat o parte din viaţă studiului acestei probleme, estima că cele două grupuri de culturi megalitice — acela din preistorie şi cel al culturilor în stadiu etnografic — sunt solidare din punct de vedere istoric, căci, după opinia sa, complexul megalitic s-ar fi difuzat pornind dintr-un singur centru, foarte probabil din Mediterana orientală.
Vom reveni asupra ipotezei lui Heine-Geldern. Pentru moment să ne mulţumim să reamintim concluziile sale asupra credinţelor specifice societăţilor megalitice vii. Megaliţii sunt în relaţie cu anumite idei privind existenţa de după moarte, în majoritatea lor, ei sunt ridicaţi în cursul ceremoniilor destinate să apere sufletul în călătoria lui în lumea de dincolo; dar ei asigură, de asemenea, o postexistenţă eternă celor care le ridică în timpul vieţii lor, sau acelora cărora li se ridică monumentele după moarte, în plus, megaliţii constituie legătura prin excelenţă dintre vii şi morţi; ei sunt consideraţi ca perpetuând virtuţile magice ale persoanelor care i-au construit sau pentru care au fost construiţi, asigurându-se astfel fertilitatea oamenilor, a vitelor sau a recoltelor, în toate culturile megalitice încă înfloritoare, cultul strămoşilor joacă un rol important25.
Monumentele servesc drept lăcaş sufletelor morţilor, când se întorc să-şi viziteze satul, dar ele sunt utilizate şi de cei vii. Locul unde se găsesc megaliţii este totodată locul cultual prin excelenţă (coregrafie ceremonială, sacrificii etc.) şi centrul activităţii sociale, în cultul morţilor, de tip megalitic, genealogiile joacă un rol important. După Heine-

Geldern, e probabil să se fi recitat ritualic genealogiile strămoşilor, adică ale întemeietorilor satelor şi ale anumitor familii. E important să subliniem acest fapt: omul speră că numele său va fi rememorat prin intermediul pietrei; altfel zis, legătura cu strămoşii este asigurată prin memoria numelor şi a faptelor lor, memorie „împietrită" în megaliţi.
Aşa cum am spus-o mai sus, Heine-Geldern susţine continuitatea civilizaţiilor megalitice, din mileniul al V-lea până la societăţile „primitive" contemporane. Totuşi, el respinge ipoteza panegipteană a lui G. Elliott Smith şi J.W. Perry. în plus, neagă existenţa unei „religii megalitice" pentru simplul motiv că credinţe şi concepţii „megalitice" sunt atestate în legătură cu un mare număr de forme religioase, atât elementare cât şi superioare. Savantul austriac compară complexul megalitic cu anumite curente „mistice", de exemplu, tantrism — care poate fi şi hinduist şi buddhist fără deosebire. El neagă, de asemenea, existenţa unui „cerc cultural
R. Heine-Geldern, „Prehistoric Research in the Netherlands Indies", p. 149; id., „Das Megalithproblem", pp. 167 sq.

megalitic", constituit, după unii autori, din mituri specifice şi instituţii sociale sau economice caracteristice; într-adevăr, idei şi practici megalitice sunt atestate la populaţii împărtăşind o mare varietate de forme sociale, de structuri economice şi de instituţii culturale26.
Analiza complexului megalitic efectuată de Heine-Geldern îşi păstrează încă valoarea. Dar ipotezele sale despre unitatea culturilor megalitice arheologice şi contemporane sunt azi contestate sau pur şi simplu ignorate de un mare număr de cercetători. Problema „continuităţii" complexului megalitic este considerabilă si trebuie să rămână deschisă. Căci, aşa cum se exprima recent un autor, e vorba de „cea mai mare enigmă a preistoriei". Oricum, şi oricare ar fi ipoteza adoptată — continuitate sau convergenţă — nu se poate vorbi despre o singură cultură megalitică. Pentru discuţia noastră este important de remarcat faptul că, în religiile megalitice, sacralitatea pietrei este valorizată mai ales în relaţie cu postexistenţa. Se vede efortul de a se „întemeia" un mod anume de a exista după moarte, prin intermediul ontofaniei specifice pietrelor, în culturile megalitice ale Europei Occidentale, fascinaţia exercitată de către masele de piatră este evidentă; e vorba de o fascinaţie suscitată de dorinţa de a transforma mormintele colective în monumente spectaculoase şi indestructibile. Graţie construcţiilor megalitice, morţii se bucură de o putere excepţională; totuşi, deoarece comunicarea cu strămoşii este asigurată prin ritual, această putere poate fi împărtăşită şi de cei vii. Există, desigur, şi alte forme de cult al strămoşilor. Ceea ce caracterizează religiile megalitice este faptul că ideile de perenitate şi de continuitate între viaţă şi moarte sunt sesizate prin exaltarea strămoşilor, identificaţi sau asociaţi cu pietrele. Să adăugăm, totuşi, că aceste idei religioase nu au fost deplin realizate şi perfect exprimate, decât doar în câteva creaţii privilegiate.

38. Primele oraşe din India

Cercetările recente în preistoria civilizaţiei indiene au deschis perspective care erau imprevizibile acum câteva zeci de ani. Ele au pus, totodată, probleme care n-au primit încă soluţii satisfăcătoare. Excavarea celor două oraşe-societăţi, Harappa şi Mohenjo-Daro, a scos la lumină o civilizaţie urbană destul de avansată, mercantilă şi „teocratică" totodată. Cronologia este încă controversată, dar pare sigur că civilizaţia Indusului era desăvârşit dezvoltată către ~ 2500. Ceea ce i-a izbit pe autorii primelor săpături este uniformitatea şi încremenirea acestei civilizaţii. Nici o schimbare, nici o inovaţie n-au putut fi remarcate în mileniul de istorie al civilizaţiei harappiene. Cele două oraşe-cetăţi erau probabil capitalele „Imperiului". Uniformitatea şi continuitatea culturală nu se pot explica decât presupunând un regim întemeiat pe un fel de autoritate religioasă27.
Azi se ştie ca această cultură se întindea dincolo de valea Indusului, şi că peste tot ea prezenta aceeaşi uniformitate. Tehnologia harappiană este considerată de Gordon Ghilde ca egală cu aceea a Egiptului şi a Mesopotamiei. Totuşi, majorităţii produselor ei le lipseşte imaginaţia, „sugerându-ne ideea că oamenii de la Harappa nu se concentrau asupra lucrurilor acestei lumi"28.
în ce priveşte originea acestei prime civilizaţii urbane dezvoltată în India, cercetătorii sunt de acord în a o căuta în Belucistan. După Fairservis, strămoşii harappienilor descindeau din agricultorii prearieni ai Iranului. Anumite faze ale culturii preharappiene încep să fie mai bine cunoscute, graţie săpăturilor efectuate în Belucistanul meridional. Este remarcabil faptul că
26 Cf. „Das Megalithproblem", pp. 164 sq.
27 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 348 sq.
28 B. şi R. Allchin, The Birîh of Indian Civilization, p. 136.

primele aglomerări importante au fost clădite pe lângă structuri având o funcţie ceremonială. In importantul complex arheologic săpat în regiunea râului Porali şi cunoscut sub numele de „Edith Shabr Complex", s-a scos la lumină o movilă înaltă de şapte până la doisprezece metri, şi numeroase construcţii înconjurate de ziduri. în vârf, structura era ridicată în fonnă de ziqqurat; mai multe scări duceau spre platformă. Construcţiile în piatră păreau să fie puţin şi

sporadic locuite, ceea ce indică funcţia ceremonială a întregului edificiu. A doua fază (faza B) a aceluiaşi complex se carcterizează prin prezenţa unor mari cercuri în piatră, a rnai mult de o sută de construcţii, largi de trei până la opt metri, şi „avenue"-uri din pietre albe. Aceste structuri par, de asemenea, să fi servit numai unor scopuri religioase29.
Fairservis apropie aceste amplasamente sacre, si în general structurile exhumate în valea de la Quetta (reprezentând fazele preharappiene ale Sindului şi Belucistanului), de Mohenjo-Daro şi de Harappa, cetăţi clădite iniţial — după părerea sa — în vederea unor ceremonii cultuale. Această ipoteză este controversată încă, deşi nu există îndoieli cu privire la funcţia religioasă a „citadelei", platformă comportând structuri caracteristice, aceleaşi în cele două cetăţi. Pentru discuţia noastră, controversa este fără mare interes. Căci, pe de o parte, „originea" cultuală a aglomerărilor preharappiene (deci, a primelor „oraşe"!) este asigurată, şi, pe altă parte, savanţii sunt de acord astăzi să vadă în cele mai vechi centre urbane com-plexuri ceremoniale. Paul Wheatley a demonstrat în mod strălucit intenţia şi funcţia religioasă a primelor cetăţi din China, din Mesopotamia, din Egipt, din America centrală etc.30 Cele mai vechi oraşe au fost construite împrejurul sanctuarelor, adică în proximitatea unui spaţiu sacru, a unui „Centru al Lumii", în care se considera posibilă comunicarea între Pământ, Cer şi regiunile subterane31. Dacă s-ar arăta că cele două orase-capitală de pe Tndus se deosebesc net de prototipurile lor preharappiene (şi de alte oraşe vechi), va trebui să considerăm Harappa şi Mohenjo-Daro drept primele exemple de secularizare ale unei structuri urbane, fenomen modern prin excelenţă.
Ceea ce merită subliniat, pentru moment, este diversitatea morfologică a spaţiului sacru şi a centrului cultual. în culturile megalitice din regiuneaMediteranei şi din Europa Occidentală, centrul ceremonial, solidar cu cultul morţilor, era consacrat prin menhiri şi dolmene, rareori prin sanctuare; în ceea ce priveşte aglomerările, ele nu depăşeau dimensiunea de sate32. După cum am văzut, adevăratele „oraşe" megalitice erau construite pentru morţi: erau necropole.

39. Concepţii religioase protoistorice şi paralelele lor în hinduism

Religia harappiană, adică aceea a primei civilizaţii urbane din India, este importantă si din alt motiv, şi anume, datorită raporturilor sale cu hinduismul, în pofida scepticismului anumitor autori, viaţa religioasă de la Mohenjo-Daro şi de la Harappa ne este accesibilă, cel puţin în liniile sale mari. Astfel, de exemplu, marele număr de figurine şi de desene înscrise pe sigilii indică culte ale unei Zeiţe-Mamă. în plus, aşa cum Şir John Marshall recunoscuse deja, o figură ityfalică aşezată într-o poziţie „yogică" şi înconjurată de animale sălbatice reprezintă un Mare Zeu, probabil un prototip al lui Siva33. Fairservis a atras atenţia asupra

29 W. A. Fairservis, The Rools of Ancient India, pp. 195 sq., 362 sq. Asupra relaţiei dintre această fază a culturii preharappiene şi megaliţii Indiei meridionale, a se vedea ibld,, pp. 375 sq.
3f) Paul Wheatley, The Pivot ofthe Four Quarters, în special pp. 20 sq.; 107 sq.; 225 sq.
31 M. Eliade, Ije mythe de l'eternel retour, cap. 1; id., „Centre du Monde, Temple, Maison".
32 Primele oraşe ridicate în aceste regiuni erau şi ele „oraşe sacre", adică „Centre ale Lumii"; cf. Werner Miiller, Die heilige Stadt, passim.
33 Şir John Marshall, Mohenjo-Daro, vo!. I, p. 52; cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 349-350. De altfel, pietre în formă de lingam s-au găsit în oraşele amintite; cf. Allchin, op. cit., p. 312.

unui mare număr de scene de adoraţie sau de sacrificiu exprimate plastic pe sigilii. Cea mai celebră dintre ele arată o figură aşezată (sau dansând?) pe o platformă între doi oameni care se roagă în genunchi, fiecare însoţit de o cobră. Alte sigilii pun în evidenţă un personaj imobilizând, asemeni lui Ghilgameş, doi tigri; sau un zeu cornut, cu picioare şi coada de taur, amintind de mesopotamianul Enkidu; în fine, diferite spirite de arbori , cărora li se aduc sacrificii, procesiuni de indivizi purtând „stindarde" etc.34 în scenele pictate de pe unele urne exhumate la Harappa, Vats a crezut că poate să identifice sufletele morţilor pregătindu-se să traverseze un râu35.
După Şir John Marshall, savanţii au subliniat caracterul „hinduist" aJ religiei harappiene. Pe lângă exemplele deja citate — Marea Zeiţă, un proto-Siva în poziţie „yogică". valoarea rituală a arborilor, a şerpilor, a lingam-u\ui — se mai pot menţiona acel „Grand Bath" de la Mohenjo-Daro care reaminteşte „piscinele" templelor hinduse din zilele noastre, arborele pipai t folosirea turbanului (necunoscut în textele vedice, atestat numai după epoca Brahmanelor), podoabe de nas, pieptenul din fildeş etc.36 Procesul istoric care a asigurat transmisia unei părţi a moştenirii harappiene şi absorbirea ei în hinduism este insuficient cunoscut. Cercetătorii discută încă pricinile decadenţei şi ruinei finale a celor două oraşe-capitală. S-au invocat inundaţiile catastrofale ale Indusului, consecinţele secetelor, mişcările seismice37, în sfârşit, asaltul năvălitorilor arieni. După toate aparenţele, cauzele declinului au fost multiple, în orice caz, către ~ 1750, civilizaţia Indusului era agonizantă si indo-arienii i-au dat doar lovitura de graţie (cf. § 64). Dar trebuie precizat că, pe de o parte, invazia triburilor ariene a avut loc progresiv, timp de mai multe secole şi, pe de alta, că la sud, în regiunea cunoscută altădată sub numele de Sauraştra, o cultură derivată din complexul nucleului harappian şi-a continuat dezvoltarea şi după şocul arian38.

Acum douăzeci de ani scriam cu privire la distrugerea culturii de pe Indus: „Prăbuşirea unei civilizaţii urbane nu echivalează cu extincţia pur şi simplu a culturii ci, ci doar cu regresiunea sa către forme rurale, larvare, «populare» (e un fenomen amplu verificat în Europa în timpul şi după marile invazii barbare). Dar, destul de curând, arianizarea Pcnjabului a declanşat procesul marii sinteze care trebuia sa devină într-o zi hinduismul. Un număr considerabil de elemente harappiene atestate în hinduism nu se pot explica decât printr-un contact, început destul de devreme, între cuceritorii indo-europeni şi reprezentanţii culturii Indusului. Aceşti reprezentanţi nu erau în mod necesar autorii culturii Indusului ori descendenţii lor direcţi: ei puteau să fie tributarii, prin iradiaţie, ai unor forme culturale harappiene, care se păstraseră în regiunile excentrice, cruţate de primele valuri ale arianizării. Aceasta ar explica faptul următor, în aparenţă straniu: cultul Marii Zeiţe şi a lui Siva, falismul şi dendrolatria, ascetismul şi Yoga etc. apar pentru prima dată în India ca expresia religioasă a unei înalte civilizaţii urbane, aceea a Indusului — în timp ce majoritatea acestor elemente religioase sunt, în India medievală şi modernă, caracteristicile devoţiei «populare». Desigur, a existat, începând cu epoca harappiană, o sinteză între spiritualitatea aborigenilor şi aceea a «stăpânilor», autori ai civilizaţiei urbane. Dar trebuie presupus că nu numai această sinteză s-a păstrat, ci şi aportul specific şi aproape exclusiv al «stăpânilor»: nu s-ar putea explica altfel importanţa considerabilă pe care o iau

34 Fairservis, op. cit., pp. 274 sq.

35 Allchin, op. cit., p. 314 şi fig. 75.

36Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 350-351; S. Piggott, Prehistoric India, pp. 268 sq.; B. şi R. Allchin, op. cit.,pp. 310 sq.; Şir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization, p. 135.

37 A se vedea discutarea acestor ipoteze la Wheeler, op. cit., pp. 127 sq., Allchin, op. cit., pp. 143 sq., Fairservis, op. cit., pp. 302 sq.

38 Wheeler, op. cit., pp. 133 sq.; Allchin, op. cit., pp. 179 sq., Fairservis, op. cit., pp. 293, 295.

brahmanii după epoca vedică. E foarte probabil că toate aceste concepţii religioase harappiene — care contrastează puternic cu acelea ale indo-europenilor — s-au păstrat, cu inevitabilele regresiuni, mai ales în straturile «populare», în marginea societăţii şi a civilizaţiei noilor stăpâni ariofoni: de acolo au ieşit ele, în valuri succesive, în timpul sintezelor ulterioare care au dus la formarea hinduismului"39.

După 1954, au fost aduse alte dovezi ale continuităţii40, în plus, fenomene similare sunt atestate în alte părţi, şi anume în Creta, în Egeida şi în Grecia continentală, într-adevăr, cultura şi religia elenică sunt rezultatul simbiozei între substratul mediteranean şi cuceritorii indo-eu-ropeni, coborâţi din nord. La fel ca şi în India, ideile şi credinţele religioase ale autohtonilor ne sunt accesibile mai ales din mărturiile arheologice, în timp ce cele mai vechi texte, în primul rând Homer şi Hesiod, reflectă, în parte, tradiţiile năvălitorilor ariofoni. Trebuie să precizăm totuşi că Homer şi Hesiod reprezintă deja primele faze ale sintezei elenice.

40. Creta: grote sacre, labirinturi, zeiţe

în Creta, cultura neolitică, atestată din mileniul al V-lea, a luat sfârşit când, către jumătatea mileniului al III-lea, insula a fost colonizată de către imigranţi sosiţi din sud şi din est. Noii veniţi stăpâneau tehnicile metalurgice ale aramei şi bronzului. Şir Arthur Evans a numit cultura lor „minoică", după regele legendar Minos, şi a împărţit-o în trei perioade41: minoicul vechi (către finele mileniului al III-lea); minoicul mijlociu (de la ridicarea palatului din Cnossos şi din Mallia, ~ 2000, până la ~ 1580); minoicul recent (~ 1580-1150). în timpul minoicului mijlociu, cretanii utilizau o scriere hieroglifică, urmată, către ~ 1700, de o scriere lineară (alfabetul linear A); ambele sunt încă nedescifrate, în timpul acestei perioade (între ~ 2000 şi ~ 1900), primii greci, minyienii, pătrundeau în Grecia continentală. Ei reprezintă avangarda grupurilor indo-europene care, în valuri succesive, vor veni să se instaleze în Elada, în insule şi pe litoralul Asiei Mici. Prima fază a minoicului recent (~ 1580-1450) constituie apogeul civilizaţiei minoice. Este epoca când, în Pelopones, năvălitorii ariofoni clădesc Mycene şi întreţin raporturi cu Creta. La puţin timp după aceea (~ 1450-1400), micenienii (sau aheenii) se implantează la Cnossos şi introduc scrierea numită Linearul B. Ultima fază a minoicului târziu, numită perioada miceniană (~ 1400-1150), se încheie cu invazia dorienilor (către ~1150) şi distrugerea definitivă a civilizaţiei cretane.

Până la descifrarea Linearului B de către Michael Ventris, în 1952, singurele documente privind cultura şi religia minoică proveneau din săpăturile arheologice. Ele rămân şi acum cele mai importante. Primele mărturii ale actelor cu intenţie religioasă au fost descoperite în peşteri, în Creta, ca de altfel pretutindeni în Mediterana, peşterile au servit mult timp drept locuinţă, şi de asemenea, mai ales după neolitic, de cimitire (obicei care s-a prelungit până în timpurile moderne). Totuşi un număr destul de mare de peşteri au fost consacrate diverselor divinităţi autohtone. Anumite mituri, rituri şi legende asociate acestor caverne misterioase au fost integrate mai târziu tradiţiilor religioase ale grecilor. Astfel, una din cele mai celebre, grota din Amnissos, lângă Cnossos, era consacrată Eileithyei, zeiţa preelenică a naşterilor.

39 M. Eliade, Le Yoga, pp. 352-353.

40 Le vom găsi în lucrările lui Wheeler, Allchin si Fairservis. A se vedea şi Mărio Cappieri, „Ist die Indus-Kultur und ihre Bevolkerung wirklich verschwunden?"; W. Koppers, „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur"; J. Haekel, „«Adonisgärtchen» im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik".
41 Asupra acestor perioade, a se vedea R.W. Hutchinson, Prehistoric Crete, pp. 137-198, 267-316; R.F. Willetts, Creț an Cults and Festivals, pp. 8-37.

O alta, pe muntele Diete42, era celebră pentru că ocrotise pe Zeus copil; de acolo ar fi venit pe lume viitorul Stăpân al Olympului, şi strigătele noului-născut erau astupate de zgomotul produs de cureții care îşi izbeau scuturile. Dansul înarmat al cureților constituia probabil o ceremonie inițiatică, celebrată de confreriile de tineri (cf. § 83). Căci unele peşteri serveau acestor confrerii pentru riturile lor secrete; de exemplu, grota de pe Ida, unde se reuneau Dactilii, personificare mitologică a unei confrerii de meşteri metalurgi.
După cum se ştie, grotele au jucat un rol religios încă din paleolitic. Labirintul preia şi amplifică acest rol: a pătrunde într-o peşteră sau într-un labirint echivala cu o coborâre în Infern, altfel zis cu o moarte rituală de tip inițiatic. Mitologia faimosului labirint al lui Minos este obscură şi fragmentară; dar episoadele cele mai dramatice se raportează la o inițiere. Semnificația originară a acestui scenariu mitico-ritual era probabil uitată cu mult înainte de primele mărturii scrise. Saga lui Teseu, anume pătrunderea sa în labirint şi lupta sa victorioasă cu Minotaurul, ne va reține atenția mai departe (cf. § 94). Dar e bine să amintim de pe acum funcția rituală a labirintului ca probă inițiatică.
Săpăturile de la Cnossos nu au revelat nici o urmă a faimoasei lucrări a lui Dedal. Totuşi, labirintul figurează pe monedele cretane din epoca clasică şi labirinturile sunt semnalate şi în legătură cu alte oraşe, în ce priveşte etimologia, s-a explicat cuvântul ca însemnând „casă a securii duble" (labrys); altfel spus, ca desemnând palatul regal de la Cnossos. Dar cuvântul aheian pentru secure era peiekys (cf. mesopotamianul pilakku). E mai probabil ca termenul să vină de la asiaticul labrallaura, „piatră", „grotă". Labirintul desemna deci o carieră subterană, tăiată de mâna omului, într-adevăr, încă în zilele noastre, se cheamă „labirint" peştera de la Ampelusa, de lângă Gortyne43. Să semnalăm, pentru moment, arhaismul rolului ritual al grotelor. Vom reveni asupra persistenței acestui rol, căci el ilustrează admirabil continuitatea anumitor idei religioase şi scenarii inițiatice, din preistorie si până în vremile moderne (§ 42).
Figurinele feminine se multiplică în timpul neoliticului: ele au specific fusta în formă de clopot, lăsând sânii goi, şi brațele ridicate într-un gest de adorare. Fie că reprezintă ex-voto-un ori „idoli", aceste figurine indică preeminența religioasă a femeii şi, mai ales, primatul Zeiței. Documentele ulterioare confirmă şi precizează acest primat. Dacă judecăm după reprezentările de procesiuni, de sărbători de palat şi scene de sacrificii, personalul feminin juca un rol considerabil44. Zeițele sunt reprezentate acoperite cu văl sau parțial goale, strângându-şi sânii sau ridicând brațele în semn de binecuvântare45. Alte imagini le reprezintă ca „Stăpâne ale Animalelor" (potnia therori). Un sigiliu din Cnossos o arată pe Doamna Munților înclinându-şi sceptrul către un adorator masculin care îşi acoperă ochii46. Pe intagliouri se vede zeița precedată de un leu, ori înjunghiind o căprioară sau un berbec, ori în picioare între două animale etc. După cum vom vedea, „Stăpâna Animalelor" supraviețuieşte în mitologia şi religia grecească (cf.§92).
Cultul se celebra pe vârfurile munților, precum şi în capelele palatelor sau în incinta caselor particulare. Peste tot, zeițele se găsesc în centrul activității religioase. La începutul minoicului mijlociu (~ 2100-1900) sunt atestate primele sanctuare pe înălțimi; la început modeste
42 Asupra peşterilor sacre, vezi M.P. Nilsson, The Minoan Mycenaen Religion, pp. 53 sq.; Charles Picard, Leş religions prehelleniques, pp. 58 sq., 130-131; R.F. Willetts, op. cit., pp. 141 sq.
43 P. Faure, „Spe'leologie cretoise et humanisme", p. 47.
44 C.R. Picard, op. cit., pp. 71, 159 sq.
45 A. J. Evans, Palace of Minos, II, pp. 277 sq.; Ch. Picard, op. cit., pp. 74 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 296 sq. Zeițele sunt înlocuite câteodată cu stâlpi şi coloane; cf, Picard, op. cit., p. 77; Nilsson, op. cit., pp. 250 sq.
46 Picard, p. 63. Dar Nilsson consideră pecetea drept relativ târzie, iar Hutchinson o crede miceniană (cf. Prehistoric Crete, p. 206).

împrejmuiri, mai târziu mici edificii, în sanctuarele de la Petsofa, ca şi pe muntele Jukta, din stratul gros de cenuşă s-au exhumat numeroase figurine umane şi animale din lut ars. Nilsson consideră că aici era adorată o zeiță a naturii, prin aruncare de figurine votive în focuri aprinse periodic47. Mai complexe şi încă enigmatice sunt cultele numite agrare sau ale vegetației. De origine rurală, ele sunt integrate, simbolic cel puțin, în oficiul palațial. Dar ele erau celebrate mai ales în împrejmuiri sacre. Judecând după intagliouri, picturi şi refiefurile vaselor, aceste culte

comportau mai ales dansuri, procesiuni de obiecte sacre şi ceremonii de purificare (lustraţii). Arborii jucau un rol central. Documentele iconografice arată diverse personaje pe punctul de a atinge frunzele, de a o adora pe zeiţa vegetaţiei ori executând dansuri rituale. Anumite scene subliniază caracterul extravagant, chiar extatic, al ritului: o femeie goală apucă cu pasiune trunchiul unui arbore, un oficiant smulge arborele întorcând capul, în timp ce însoţitoarea lui pare să jelească pe un mormânt48. Pe bună dreptate, s-a văzut49 în atari scene nu numai drama anuală a vegetaţiei, ci şi experienţa religioasă provocată de descoperirea solidarităţii mistice dintre om şi plantă (cf. §§ 12, 14).

41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice

După Charles Picard, „noi n-avem nici o dovadă, încă, despre existenţa unui Zeu bărbat, adult"50. Zeiţa este uneori escortată de un acolit înarmat, dar rolul acestuia este obscur. Totuşi, unii zei ai vegetaţiei erau în mod sigur cunoscuţi, căci miturile greceşti fac aluzie la hierogamii care aveau loc în Creta, hierogamii caracteristice religiilor agrare. Axei Persson a încercat să reconstituie, pe baza reprezentărilor iconografice, scenariul ritual al morţii şi resurecţiei periodice a vegetaţiei. Savantul suedez a crezut că poate să situeze diferitele scene de cult în anotimpurile ciclului agrar: primăvara (epifania zeiţei Naturii şi adorarea ei de către oficianţi etc.), vara (epifania Zeului vegetaţiei etc.), iarna (bocete rituale; scene figurând plecarea divinităţilor etc.)51. Anumite interpretări sunt destul de seducătoare, dar reconstituirea scenariului integral este controversată.

Sigur apare faptul că majoritatea documentelor iconografice aveau o semnificaţie religioasă şi cultul era centrat pe „misterele" vieţii, ale morţii şi renaşterii; comportând, prin urmare, rituri iniţiatice, bocete funerare, ceremonii orgiastice şi extatice. Cum subliniază, pe bună dreptate, Francis Vian: „Ar fi o greşeală să conchidem, după puţinătatea lăcaşurilor, că religia deţinea un loc minor în locuinţele princiare, în fapt, palatul este sacru în totalitatea sa, căci el este reşedinţa patroanei divine şi a regelui-preot care serveşte drept intermediar între ea şi oameni. Suprafeţele de dans, înconjurate de gradene, curţile interioare în care se ridică altare, magazinele înseşi, sunt locuri religioase. Tronul era un obiect de veneraţie, cum o demonstrează grifonii simbolici care îl flanchează la Cnossos şi la Pylos; poate că el era rezervat mai degrabă epifaniei rituale a zeiţei palatului decât suveranului"52.

47 M.P. Nilsson, A/w. Myc. Religion, p. 75.
48 A.J. Evans, Palace of Minos, II, pp. 838 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 268 sq.; Axei W. Persson, The Religion ofGreece in Prehistoric Times, pp. 38-39.
49 Ch. Picard, op. cit., p. 152.
50 Op. cit., p. 80. Figurile masculine reprezintă adoratori. Ibid., p. 154.
51 A. Persson, op. cit., pp. 25-104.
?2 F. Vian, în Histoire des religion.t, I, p. 475. Deja A.J. Evans î! numea pe regele din Cnossos rege-preot, termen acceptat de M.P. Nilsson (op. cit., pp. 486 sq.) şi Ch. Picard (op. cit., pp. 70 sq.). Vezi, de asemenea, R.F. Willetts, Cretan C uit s, pp. 84 sq.

E important să subliniem funcţia de centru ceremonial a palatului. Coridele sacre ale taurului, fără uciderea lui, erau celebrate în suprafeţele cu gradenă, zise „teatrale" ale palatului. Picturile de la Cnossos ne arată acrobaţi de ambele sexe voltijând pe deasupra taurului, în ciuda scepticismului lui Nilsson, semnificaţia religioasă a „acrobaţiei" este indubitabilă: a sări peste taurul în cursă constituie o „probă iniţiatică" prin excelenţă53. Foarte probabil, legenda tovarăşilor lui Teseu, şapte tineri băieţi şi şapte fete, „oferite" Minotaurului, reflectă amintirea unei astfel de probe iniţiatice. Din nefericire, nu cunoaştem mitologia taurului divin şi rolul său în cult. Probabil că obiectul cultual, specific cretan, numit „coarnele de consacrare", reprezintă stilizarea unui frontal de taur. Omniprezenţa sa confirmă importanţa funcţiei sale religioase: coarnele serveau la consacrarea obiectelor plasate în interior. Semnificaţia religioasă şi simbolismul unui număr de obiecte cultuale sunt încă controversate. Securea dublă sau cu două aripi era în mod sigur folosită în sacrificii. O întâlnim pe o suprafaţă destul de mare în afara Cretei, în Asia Mică, ea este, ca simbol al fulgerului, emblema zeului furtunii. Dar, încă în paleolitic, o regăsim şi în Irak, la Teii Arpaciyah, lângă o zeiţă goală, în Creta, securea cu aripi o vedem în mâinile femeilor-preotese sau ale zeiţelor — ori pusă pe creştetele lor. Ţinând seama de tăişul ei dublu, Evans o considera o emblemă simbolizând unirea principiilor complementare, masculin şi feminin.

Coloanele si stâlpii împărtăşesc probabil simbolismul cosmologic al lui axis mundi, atestat încă din preistorie (cf. §12). Micile coloane având păsări în vârf sunt susceptibile de interpretări diverse, pentru că pasărea poate sa reprezinte tot atât de bine sufletul, cât şi epifania unei zeiţe. In orice caz, coloanele şi stâlpii înlocuiesc zeiţa, „căci coloanele sunt reprezentate uneori, asemeni ei, la început: flancate de lei şi de grifoni, legaţi heraldic"54.

Cultul morţilor juca un rol considerabil. Coqwile erau introduse prin tavan în sălile profunde ale osuarelor. Ca şi în altă parte, în Asia Mică şi în regiunea Meditcranei morţii beneficiau de libaţii subterane. Cei vii puteau coborî în anumite camere, înzestrate cu bănci pentru cult. Probabil că oficiul funerar se desfăşura sub auspiciile Zeiţei (cf. §

35). Mormântul unui rege-preot din Cnossos, tăiat în stâncă, comporta o criptă cu coloane, al cărei tavan vopsit în albastru deschis reprezenta bolta cerească; dedesubt se ridicase o capelă semănând cu sanctuarele palatinale ale Zeiţci-Mamă^5.

Documentul cel mai preţios, dar şi cel mai enigmatic asupra religiei din Creta, este constituit din cele două panouri decorate de pe un sarcofag exhumat la Haghia Triada. Acest document reflectă, desigur, ideile religioase ale epocii sale (secolele XIII, XII), când miccnienii erau stabiliţi deja în Creta. Totuşi, în măsura în care scenele pictate pe panouri sunt susceptibile de o interpretare coerentă, ele evocă obiceiuri şi credinţe minoice si orientale. Pe unul din panouri este reprezentat sacrificiul unui taur, spre care înaintează în procesiune trei preoţesc. De cealaltă parte a victimei răpuse este înfăţişat, un sacrificiu sângeros, în faţa unui arbore sacru. Pe al doilea panou se vede desfăşurarea unei libaţii funerare: o preoteasă răstoarnă lichidul roşu dintr-un crater într-o mare urnă. Ultima scenă este cea mai misterioasă: în faţa mormântului său, mortul, în haină lungă, asistă la ofranda funerară: trei sacrificatori bărbaţi îi aduc o mică barcă şi doi viţei56. Numeroşi savanţi, judecând după aspectul său (după Picard, „s-ar zice că

•" A J. Evans, op. cit., III, p. 220, fig. 154; Ch. Picard, p. 144, 199; A.W. Persson, pp. 93 sq., J.W. Graham, The Palacea of Crete, pp. 73 sq.

54 Ch. Picard, p. 77.

55 A.J. Evans, Palace of Minus, IV, 2, pp. 962 sq. Ch. Picard reaminteşte tradiţia transmisă de Diodor (4, 76-80; 16,9), după care Minos a fost îngropat într-un mormant-criptă, deasupra căruia s-a ridicat un templu consacrat Afroditei, moştenitoarea Zeiţei egeene (op. cit., p. 173).

56 yezj reproducerile lui Paribeni, „II sarcofago dipinto.,.", pi. l-III si J. Harrison, Themis. fig. 31-38. Cf. Nilsson, op. cil., pp. 426 sq.; Ch. Picard, pp. 168 sq. Călătoria marină de dincolo de mormânt a lăsat urme în concepţia grecească a ..Insulei Fericiţilor"; cf. Hesiod, Munci y i zile, pp. 167 sq.; Pindar, Olympicele, II, pp. 67 sq.

e o mumie") consideră că mortul este zeificat. Ipoteza este plauzibilă, în acest caz ar fi vorba de un privilegiat, ca regele-preot din Cnossos sau ca anumiţi eroi greci (Herakles, Achile, Menelau). Totuşi, pare mai verosimil ca scenele să evoce, nu divinizarea mortului, ci efectuarea iniţierii sale, ceremonie de tipul religiei „de mistere", susceptibilă să îi asigure o postexistenţă fericită, într-adevăr. Diodor (secolul I î.Hr.) remarcase încă de atunci asemănarea religiei cretane cu religiile „de mistere". Or, acest tip de religie va fi oprimat mai târziu în Grecia zisă „doriana" şi nu va supravieţui decât în anumite societăţi închise, thiasii (cuvânt poate preelenic)57.

Tradiţia raportată de Diodor este de cel mai mare interes: ea indică limitele procesului de asimilare a ideilor religioase orientale şi mediteraneene de către cuceritorii ariofoni.

42. Continuitatea structurilor religioase preelenice

Descifrarea Linearului B a demonstrat că, spre ~ 1400, greaca era vorbită şi scrisă la Cnossos. Urmează deci că invadatorii micenieni au jucat un rol hotărâtor nu numai în decăderea civilizaţiei minoice, dar şi în perioada ei finală; astfel spus, în ultima ei fază, civilizaţia cretană îngloba şi Grecia continentală. Dacă se ţine cont de faptul că, înainte de invazia micenienilor, influenţele Egiptului şi Asiei Mici58 realizaseră o sinteză asiano-mediteraneană, ne dăm seama de măsura vechimii şi complexităţii fenomenului cultural grec. Elenismul îşi împlântă rădăcinile în Egipt şi în Asia; dar aportul cuceritorilor este acela care va produce „miracolul grec".

Tăbliţele exhumate la Cnossos, la Pylos şi la Mycene îi menţionează pe zeii homerici cu numele lor clasice: Zeus, Hera, Atena, Poseidon şi Dionysos. Din nefericire, informaţiile mitologice şi cultuale sunt destul de modeste: se face menţiune despre Zeus Dyktaos şi Daedalus, despre „sclavii zeului" şi „sclavul Atenei", nume de preoţesc etc. Cu mult mai semnificativ este renumele Cretei în mitologia şi religia Greciei clasice, în Creta este făcut să se nască şi să moară Zeus; Dionysos, Apollon, Herakles şi-au avut „copilăriile" lor în Creta; acolo Demeter îl iubise pe lasion şi Minos primise legile, şi, împreună cu Rhadamanthys, a devenit judecător în Infern. Şi tot din Creta, în plină epocă clasică, se trimiteau purificatori renumiţi59. Insula a fost învestită cu prestigiile fabuloase ale epocii primordium: pentru Grecia clasică, Creta minoică reprezenta miracolele „originilor" şi ale „autohtoniei".

Nu ne putem îndoi de faptul că tradiţiile religioase ale grecilor au fost modificate de simbioza cu autohtonii, în Creta ca şi în alte părţi ale bazinului egeean. Nilsson remarcase că, din cele patru centre religioase ale Greciei clasice — Delfi, Delos, Eleusis şi Olympia —, primele trei micenienii le moşteniseră. Persistenţa unor structuri religioase minoice a fost pusă în evidenţă la modul cuvenit. S-au putut arăta prelungirea capelei minoico-miceniene în sanctuarul grec şi continuitatea între cultul cretan al căminului şi acela al palatelor miceniene. Imaginea fluturelui — psyche — era familiară minoenilor. Originile cultului lui Demeter sunt atestate în Creta şi cel mai vechi sanctuar de la Eleusis datează din timpurile miceniene. „Anumite amenajări, arhitecturale sau de alt ordin, ale templelor de mistere, clasice, par să derive, mai mult sau mai puţin, din instalaţiile constatate în Creta preelenică."60

Ca şi în India preariană, au persistat mai ales cultele zeiţelor şi riturile şi credinţele în legătură cu fertilitatea, moartea şi supravieţuirea sufletului, în unele cazuri continuitatea se verifică din preistorie până în timpurile moderne. Spre a

nu cita decât un singur exemplu, peştera
•S7 Picard, op. cit., p. 142. A se vedea, de asemenea, § 99.
58 Precizăm că influenţele s-au exercitat în egală măsură şi în sens contrar.
59 Ch. Picard, op. cit., p. 73.
. 142.

de]a Skoteino, „una din cele mai grandioase şi mai pitoreşti din toată Creta", adâncă de 60 m, comportă patru etaje; la extremitatea etajului al doilea se află doi „idoli de cult, aşezaţi deasupra şi în faţa unui altar de piatră": o femeie şi „un bust imberb cu râs sardonic", în faţa acestor statui, „sfărâmăturile de vase ating mai mulţi metri înălţime; altele se înfundă în solul etajului al treilea subteran... Cronologic, ele se succed, fără întrerupere, de la începutul mileniului al II-lea până la sfârşitul perioadei romane"61. Sacralitatea grotei s-a menţinut până în zilele noastre. Foarte aproape se ridică o micuţă capela albă dedicată Sfintei Paraschevi. La intrarea în grotă, la 26 iulie, se strânge „toată populaţia văii Aposelemi şi din regiunea Kersonnesosului: se dansează pe două suprafeţe, sub o boltă, se bea, se cântă cântece de dragoste tot atât de ritualic cum s-a asistat la slujba din capela vecină"62.

Continuitatea se verifică şi cu privire la alte expresii specifice ale religiozităţii cretane arhaice. Şir Arthur Evans insistase asupra solidarităţii între cultul arborelui şi veneraţia pietrelor sacre. Regăsim o solidaritate similară în cultul Atenei Parthenos la Atena: un stâlp alăturea de arborele sacru (măslinul) şi bufniţa, pasărea emblematică a zeiţei. Evans a arătat, în plus, supravieţuirea cultului stâlpului până în epoca modernă; de exemplu, stâlpul sacru de la Tekekioi, lângă Skopje, replică a coloanei minoice, venerat atât de creştini, cât şi de musulmani. Credinţa că izvoarele sacre sunt asociate cu zeiţe se regăseşte în Grecia clasică, unde izvoarele erau adorate ca Nereide; el persistă în zilele noastre: zânele se numesc încă Nereide.

Ar fi inutil să multiplicăm exemplele. Amintim că un proces analog de continuitate a structurilor religioase arhaice caracterizează toate culturile „populare", din Europa Occidentală şi regiunea Mediteranei până în Câmpia Gangelui şi în China (cf. § 14). Pentru discuţia noastră e important să subliniem faptul că acest complex religios — zeiţe ale fertilităţii şi ale morţii, rituri şi credinţe privind iniţierea şi supravieţuirea sufletului — n-a fost integrat în religia homerică. Cu toată simbioza cu nenumărate tradiţii preelenice, cuceritorii ariofoni au reuşit să-şi impună panteonul lor şi să-şi menţină „stilul religios" specific (cf. cap. X-XI).
p. 45.
61 P. Faure, „Speleologie crâtoise et humanisme", p. 40. Ihid., p. 40. Numeroase peşteri sunt dedicate sfinţilor şi mai mult de o sută de capele sunt instalate în grote; ibid..

Capitolul Vi

RELIGIILE HITTITILOR SI ALE CANAANEENILOR

43. Simbioză anatoliană şi sincretism hittit

S-a remarcat surprinzătoarea continuitate religioasă în Anatolia, din mileniul al VH-lca până la implantarea creştinismului. ,.Nu există, într-adevăr, veritabilă soluţie de continuitate între informele statuete ale unei divinităţi masculine urcată pe spinarea unui taur, aşa cum au fost găsite, de pildă, la (,'atal Hiiyiik, la nivelul al Vl-lea (către ~ 6000), între reprezentări le zeului furtunii din epoca hulita şi statuile lui Jupiter Dolichenus pe care îl adorau soldaţii legiunilor romane; nici între zeiţa cu leoparzi de la £atal Htiyiik, zeiţa hittita Hepat şi Cybcla clin epoca clasică."1
în parte, cel puţin, această continuitate este consecinţa unei uimitoare vocaţii pentru sincretismul religios. Etnia indo-europcană desemnată în istoriografia modernă sub numele de hittiţi a dominat Anatolia în timpul celui de al II-lca mileniu (vechiul regat, ~ 1740-1460, şi Imperiul, ~ 1460 până în jur de ~ 1200). Subjugându-i pe hattieni — cea mai veche populaţie anatoliană căreia i se cunoaşte limba — invadatorii arioibni au inaugurat un proces de simbioză culturală care s-a prelungit mult timp după prăbuşirea creaţiilor lor politice. La puţin timp după ce pătrunseseră în Anatolia, hittiţii au suferit influenţe babilonicne. Mai târziiK mai ales în timpul Imperiului, ei au asimilat esenţialul culturii hurriţilor, populaţie nc-indo-curopeană locuind în regiunile septentrionale ale Mesopotamiei şi ale Siriei, în consecinţă, în panteonul hittiţilor. divinităţile de origine sumcro-akkadiană sunt paralele cu divinităţile anatolicne şi hurritc. Majoritatea miturilor şi ritualurilor hiîtite cunoscute până în prezent au paralele, sau chiar modele, în tradiţiile religioase hattienc sau hurrite. Moştenirea indo-europcană este mai puţin semnificativă. Totuşi, cu toată eterogenitatea izvoarelor lor, creaţiilor geniului hittit — în primul rând, arta religioasă — nu le lipseşte originalitatea.
Divinităţile se distingeau prin forţa terifiantă şi luminoasă care emana de la ele (ci'. ..Splendoarea divină", Melammu, § 20), Panteonul era vast, dar despre anumiţi zei nu se ştie nimic în afară de numele lor. Fiecare oraş important constituia reşedinţa principală a unei zeităţi, înconjurată, desigur, de alte personaje divine. Ca pretutindeni în Orientul Apropiat antic, divinităţile „locuiau" în temple; preoţii şi acoliţii lor erau însă însărcinaţi să-i spele, să-i îmbrace, sa-i hrănească şi să-i distreze cu dansuri şi muzică. Din vreme în vreme, zeii îşi părăseau templele şi călătoreau; câteodată, aceste absente puteau fi invocate pentai a explica eşecul anumitor cereri.

Panteonul era conceput ca o marc familie, având în fruntea sa primul cuplu, patronii țării hittitc: Zeul Furtunii şi o Mare Zeiță. Zeul Furtunii era cunoscut mai ales sub numele său hurrit. Teşub, nume pe care îl vom folosi cu precădere. Soția sa se chema, în limba hurrită, Hepat. Animalele lor sacre — taurul, şi. pentru Hepat. leul (sau pantera) — îşi confirmă continuitatea din preistorie (ci'. § 13). Cea mai de seamă Mare Zeiță era cunoscută sub numele de zeiță „solară" din Arinna (în limba hatti, Wurusema). în fond. ca era o cpifanie a aceleiaşi
Mauricc Vieyra, „Leş religions di: i'Analolie aiHiquc", p. 258.

Zeițe-Mamă2, pentru că este exaltată ca „regină a țării, regină a Pământului şi a Cerului, protectoare a regilor şi reginelor țării Hatti" etc. Probabil că „solarizarea" reprezintă un act de omagiu, efectuat când zeița din Arinna a devenit patroana regatului hittit.
Ideograma babiloniană „Iştar" era utilizată pentru a desemna numeroasele zeițe locale, cărora li se ignoră numele anatoliene. Numele hurrit era Şanşka. Dar trebuie ținut seamă de faptul că Iştar babiloniană, zeiță a dragostei şi a războiului, era cunoscută în Anatolia; prin urmare, în anumite cazuri, avem de-a face cu un sincretism anatolo-babilonian. Zeul-Soare, fiul lui Teşub, era considerat, la fel ca şi Samas, apărător al dreptului şi al justiției. Nu mai puțin popular era Telipinu, el însuşi fiu al lui Teşub, al cărui mit ne va reține mai încolo.
în ceea ce priveşte viața religioasă, izvoarele nu ne informează decât asupra cultului oficia]. Rugăciunile, al căror text s-a păstrat, aparțin exclusiv familiilor regale. Altfel zis, ignorăm credințele şi ritualurile populare. Totuşi nu ne putem îndoi de rolul cuvenit zeițelor fecundității şi zeului furtunii. Sărbătorile legate de anotimpuri, mai ales sărbătoarea de Anul Nou (purulli), erau celebrate de către rege, care-i reprezenta pe cuceritorii ariofoni; dar ceremonii asemănătoare se practicau în țară din neolitic.
„Magia neagră" era interzisă prin Codul Legilor; vinovații erau executați. Lucru care confirmă, indirect, extraordinarul renume de care se bucurau, în mediile populare, anumite practici arhaice. Dimpotrivă, un număr considerabil de texte descoperite până în prezent probează că „magia albă" era deschis şi din plin practicată; ea comporta mai ales ritualuri de purificare şi de „îndepărtarea răului".
Prestigiul şi rolul religios al regelui sunt considerabile. Suveranitatea este un dar al zeilor. „Mie, Regelui, zeul furtunii şi zeul-Soare mi-au încredințat țara şi casa... Zeii mi-au dat mie, Regelui, ani mulți. Aceşti ani nu au limită"3. Regele este „iubit" de un mare zeu. (Totuşi „descendența divină" fictivă, de tip mesopotamian, nu este atestată.) Prosperitatea sa este identificată cu aceea a întregului popor. Suveranul este vicarul zeilor pe pământ; pe de altă parte el reprezintă poporul înaintea panteonului.
Nici un text descriind ceremonialul sacralizării n-a fost regăsit, dar se ştie că suveranul era uns cu ulei, îmbrăcat cu un costum special şi încoronat; în cele din urmă el primea un nume regal. Suveranul era şi mare preot şi singur, ori cu regina, el celebra cele mai importante sărbători ale anului. După moartea lor, regii erau divinizați. Vorbindu-se despre moartea unui rege se spunea că „devenise zeu". Statuia sa era plasată în templu şi suveranii care dormeau îi aduceau ofrande. După anumite texte, regele era considerat, în timpul vieții sale, drept o încarnare a strămoşilor săi divinizați4.

44. „Zeul care dispare"

Originalitatea gândirii religioase „hittite"5 se lasă surprinsă mai ales din reinterpretarea câtorva mituri importante. O temă dintre cele mai notabile este aceea a „zeului care dispare", în versiunea cea mai cunoscută, protagonistul este Telipinu. Alte texte conferă acest rol tatălui
2 într-o frumoasă rugăciune, regina Puduhepas o identifică pe zeița din Arinna cu Hepat (cf. traducerea lui A, Goetze, ANET, p. 393). Este, totuşi, singura mărturie în acest sens; în ritualuri şi în listele de ofrande, numele celor două zeițe sunt citate unul după altul. Fapt care poate să se explice prin importanța dobândită, sub suveranii hittiți, de către cele două celebre epifanii ale Zeiței-Mame.
3 Ritual pentru ridicarea unui nou palat, traducere de A. Goetze, ANET, p. 735.
4 O.R. Gurney, „Hittite kingship", p. 115.
5 Am adăugat ghilimele pentru a indica în acest mod că este vorba, într-un mare număr de cazuri, de mituri hattiene sau hurrite traduse sau adaptate în limba hittită.

său, zeul furtunii, ori zeului solar sau anumitor zeițe. Fondul mitic — ca şi numele de Telipinu — este hattian. Redactările hittite au fost compuse în legătură cu diferite ritualuri, astfel spus recitarea mitului juca un rol fundamental în cult.
începutul narațiunii6 fiind pierdut, nu se ştie de ce Telipinu s-a decis să „dispară". Poate pentru că oamenii îl iritaseră. Dar urmările dispariției sale se fac imediat simțite. Focurile se sting în cămine, zeii şi oamenii se simt „zdrobiți"; oaia îşi lasă mielul şi vaca îşi părăseşte vițelul; „orzul şi grâul nu se mai coc", animalele şi oamenii nu se mai acuplează. Păşunile se usucă şi izvoarele seacă. (Este, poate, prima versiune literară a celebrului motiv

mitologic, acel „gâşte pays", consacrat de romanele Graalului.) Atunci zeul Soarelui şi-a trimis mesagerii — la început vulturul, apoi pe însuşi zeul furtunii — pentru a-1 căuta pe Telipinu, însă fără succes, în cele din urmă, Zeiţa-Mamă trimite albina; ea îl găseşte pe zeu dormind într-un boschet şi, înţepându-1, îl trezeşte. Furios, Telipinu provoacă asemenea calamităţi în ţară, încât zeii se înfricoşează şi recurg, pentru a-1 calma, la magie. Prin ceremonii şi formule magice, Telipinu este curăţit de turbare şi de „rău"7. Pacificat, el se reîntoarce în cele din urmă printre zei — şi viaţa îşi regăseşte ritmurile.

Telipinu este un zeu care „înfuriat" se „ascunde", adică dispare din lumea înconjurătoare. El nu aparţine categoriei zeilor vegetaţiei, care mor şi învie periodic. Totuşi, „dispariţia" sa are aceleaşi consecinţe dezastruoase la toate nivelurile vieţii cosmice. De altfel, „dispariţie" şi „epifanie" înseamnă, totodată, coborâre în infern şi întoarcere pe pământ (cf. Dionysos, § 122). Dar ceea ce îl distinge pe Telipinu de zeii vegetaţiei este faptul că „descoperirea" sa şi „reanimarea" cu ajutorul albinei înrăutăţeşte situaţia: abia ritualurile de purificare reuşesc să-1 pacifice.

Trăsătura specifică a lui Telipinu este „turbarea" sa demonică, care ameninţa să ruineze ţara întreagă. E vorba de furia capricioasă şi iraţională a unui zeu al fertilităţii contra propriei sale creaţii, viaţa sub toate formele sale. Concepţii asemănătoare de ambivalenţă divină se întâlnesc şi în altă parte; ele vor fi elaborate mai ales în hinduism (cf. Siva, Kălî). Faptul că rolul lui Telipinu a fost menit, de asemenea, zeilor furtunii şi soarelui şi anumitor zeiţe — deci, în mare, divinităţilor guvernând diverse sectoare ale vieţii cosmice — demonstrează că acest mit se referă la o dramă mai complexă decât aceea a vegetaţiei; el ilustrează, în fond, misterul incomprehensibil al nimicirii Creaţiei de către propriii ei creatori.

45. învingerea Dragonului

Cu ocazia sărbătorii Anului Nou, purulli, mitul luptei între zeul furtunii şi Dragon (illuyankcP), era recitat ritualic, într-o primă întâlnire, zeul furtunii este învins şi imploră ajutorul altor divinităţi. Zeiţa Inara a pregătit un banchet şi 1-a invitat pe Dragon. Mai înainte ea ceruse ajutorul unui muritor, Hupaşiya. Acesta a acceptat, cu condiţia ca zeiţa să se culce cu el; zeiţa a consimţit. Dragonul a mâncat şi a băut cu o asemenea voracitate încât n-a mai putut să coboare iar în gaura sa, şi Hupaşiya 1-a legat cu o funie. Atunci a apărut zeul furtunii care 1-a ucis, fără luptă, pe Dragon. Această versiune a mitului se încheie cu un incident bine cunoscut în basme: Hupaşiya a venit să locuiască în casa zeiţei Inara, dar nu a respectat avertismentul dat de zeiţă de a nu privi pe fereastră în timpul absenţei sale. El şi-a văzut soţia şi copiii, şi a

6 Utilizăm traducerile lui A. Goetze, ANET, pp. 126-128; H.G. Guterbock, Mythologies ofthe Ancient world, pp. 144 sq., şi M. Vieyra, Leş religions du Proche-Orient, pp. 532 sq. Cf., de asemenea, Theodore Gaster, Thespis, pp. 302-309.

7 Rituri analoage de pacificare sunt efectuate de către preot; a se vedea textul tradus de Th. Gaster, Thespis, pp. 311-312.

8 Illuyanka, literal, „dragon", „şarpe", e totodată şi nume propriu.

rugat-o pe Inara să-1 lase să plece acasă. Urmarea textului s-a pierdut, dar se presupune că Hupaşiya a fost ucis.

A doua versiune face următoarea precizare: Dragonul învinge pe zeul furtunii şi îi ia inima şi ochii. Atunci zeul s-a căsătorit cu fiica unui om sărac şi a avut un copil, în timp ce creştea, acesta a hotărât să se căsătorească cu fiica Dragonului. Instruit de tatăl său, tânărul, abia intrat în casa soţiei, cere inima şi ochii zeului furtunii şi le obţine, în posesia „forţelor" sale, zeul furtunii întâlneşte din nou Dragonul, „la malul mării", şi reuşeşte să-1 învingă. Dar luându-i fiica în căsătorie, soţul contractase obligaţia de a fi loial Dragonului, şi i-a cerut tatălui său să nu-1 cruţe nici pe el. „Atunci zeul furtunii 1-a ucis pe Dragon şi pe propriul său fiu"9.

Lupta dintre un zeu şi Dragon constituie o temă mitico-rituală destul de cunoscută. O primă înfrângere a zeului şi mutilarea sa îşi vor afla paralela în lupta dintre Zeus şi gigantul Typhon: acesta a reuşit să-i taie tendoanele mâinilor şi ale picioarelor, 1-a urcat pe umerii săi şi 1-a purtat într-o grotă în Cilicia. Typhon a ascuns tendoanele într-o blană de urs, dar Hermes şi Egipan izbutiră să le fure. Zeus şi-a redobândit puterea şi 1-a zdrobit pe gigant10. Motivul furtului unui organ vital este destul de cunoscut. Dar, în versiunea hittită, Dragonul nu mai este monstrul terifiant care se întâlneşte la numeroase mituri cosmogonice sau lupte pentru suveranitatea lumii (cf. Tiamat, Leviathan, Typhon etc.). EI reprezintă de pe acum anumite trăsături care-i caracterizează pe dragonii poveştilor folclorice: lui Illuyanka îi lipseşte inteligenţa şi este lacom1].

Zeul furtunii, învins într-o primă luptă, temă atestată şi în alte părţi, sfârşeşte prin a triumfa nu graţie eroismului său, ci ajutorului unei fiinţe omeneşti (Hupaşiya sau fiul pe care 1-a avut cu o muritoare). Este adevărat că, în cele două versiuni, acest personaj uman este în prealabil înzestrat cu o forţă de origine divină: el este iubitul zeiţei Inara sau fiul zeului furtunii, în ambele cazuri, deşi din motive diferite, cel care ajută este suprimat de către însuşi autorul cvasidivinizării sale. După ce se culcase cu Inara, Hupaşiya nu mai avea dreptul să-şi recâştige familia, adică societatea umană, deoarece, câştigând condiţia divină, el putea să o transmită altor oameni.

în ciuda acestei „folclorizări" parțiale, mitul lui Illuyanka juca un rol central; el era recitat ritualic de Anul Nou. Anumite texte citează o luptă rituală între două grupuri opuse12 comparabilă ceremonialului babilonian akitu. Semnificația „cosmogonică" a mitului, evidentă în lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat, este înlocuită cu lupta pentru suveranitatea lumii (cf. Zeus-Typhon). Victoria zeului asigură stabilitatea şi prosperitatea țării. Se poate presupune că, înainte de „folclorizarea" sa, mitul prezenta „domnia dragonului" drept o perioadă „haotică", punând în pericol sursele înseşi ale vieții (Dragonul simbolizează atât „virtualitatea" şi obscuritatea, cât şi seceta, suprimarea normelor şi moartea).

l

46. Kumarbi şi suveranitatea

De un interes excepțional este ceea ce s-a numit „teogonia" hurrito-hittită13, adică suita de evenimente mitice având ca protagonist pe Kumarbi, „Tatăl Zeilor". Episodul inițial — „regalitatea în Cer" — explică succesiunea primilor zei. La început, Alalu a fost rege şi

9 Traducere de A. Goetze, ANET, pp. 125-26; Vieyra, op. cit., pp. 526 sq.

10 Apollodorus, Bibliotheke, I, 6, 3.

11 Vezi Th. Gaster, Thespis, pp. 259-260.

12 Vezi textul (KUB XVIII 95, III, 9-17) tradus de Th. Gaster, op. cit., pp. 267 sq. Cf., de asemenea, O.R. Gurney, The Hittites, p. 155. Un alt text face aluzie la „fixarea destinelor" de adunarea zeilor; cf. Gurney, op. cit., p. 152, id., „Hittite Kingship", pp. 107 sq.

13 E vorba de traduceri hittite din texte hurrite, efectuate în jur de ~ 1300. „Teogonia" hurrită reflectă sincretismul cu tradițiile sumeriene si nord-siriene mai vechi.

Anu, cel mai important dintre zei, se prosterna în fața lui şi îl slujea. Dar după nouă ani, Anu 1-a atacat şi 1-a învins. Atunci Alalu s-a refugiat în lumea subterană si Kumarbi a devenit slujitorul noului suveran. După nouă ani, Kumarbi 1-a atacat la rândul său pe Anu. Acesta a luat-o la fugă, zburând către cer, dar Kumarbi 1-a urmărit, 1-a prins de tălpi, i-a muşcat „rinichii'04 şi 1-a aruncat pe pământ. Pentru că râdea şi se bucura de isprava lui, Anu îl anunță că 1-a însămânțat. Kumarbi scuipă ce mai avea în gură, dar o parte din sămânța lui Anu a pătruns în trupul lui şi a rămas însărcinat cu trei zei. Urmarea textului este grav mutilată, dar se presupune că „copiii" lui Anu, având în primele rânduri pe Teşub, zeul furtunii, duc război cu Kumarbi şi-1 detronează.

Episodul următor, „Cântecul lui Ullikummi", relatează efortul lui Kumarbi de a-şi recâştiga regalitatea răpită de Teşub. Spre a crea un rival capabil să-1 învingă pe Teşub, el impregnează cu sămânța sa o stâncă. Produsul acestei legături a fost Ullikummi, un antropomorf de piatră. Aşezat pe umărul gigantului Upelluri, care, cu trupul lui ieşit pe jumătate din mare, susține cerul şi pământul (este analogul hurrit al lui Atlas), Ullikummi a crescut cu o viteză atât de mare încât a atins cerul. Teşub se îndreaptă atunci spre mare să înfrunte pe uriaşul diorit, dar e învins. Textul prezintă mari lacune, totuşi se poate reconstitui suita evenimentelor. Ullikummi amenință să distrugă omenirea întreagă şi, alarmați, zeii se adună si hotărăsc să apeleze la Ea. Acesta se duce întâi la Enlil şi apoi la Upelluri, şi îi întreabă dacă au aflat că un uriaş de piatra a hotărât să-1 doboare pe Teşub. Răspunsul lui Enlil s-a pierdut. Cât priveşte pe Upelluri, el narează un detaliu de mare importanță. „Când cerul şi pământul au fost aşezate în spinarea mea, eu nu am ştiut nimic. Când cerul a fost despărțit de pământ cu un cuțit, la fel nu ara ştiut. Acum umărul meu drept suferă, dar eu nu ştiu cine este acest zeu". Ea îi roagă atunci pe „zeii vechi" să „deschidă depozitele părinților si străbunilor" lor şi să-i aducă cuțitul cu care ei au despărțit cerul de pământ. Se retează picioarele lui Ullikummi, lăsându-1 astfel olog, dar dioritul se laudă mereu că regatul ceresc i-a fost lăsat moştenire de tatăl său, Kumarbi. In cele din urmă este doborât de către Teşub.

Acest mit este remarcabil din mai multe puncte de vedere, în primul rând, pentru anumite elemente arhaice pe care le conține: autofecundarea lui Kumarbi înghițind organul sexual al zeului pe care-1 detronase; unirea sexuală a unui zeu cu o stâncă, având drept rezultat naşterea unui monstru antropomorf mineral; raporturile dintre acest diorit gigant şi Atlasul hurrit, Upelluri. Primul episod poate fi interpretat ca o aluzie la bisexualitatea lui Kumarbi, trăsătură caracteristică a divinităților primordiale (cf., de exemplu, Tiamat, Zurvan). în acest caz, Teşub, care obține irevocabil suveranitatea, este fiul unui zeu celest (Anu) şi al unei divinități androgine15, în ce priveşte fecundarea unei stânci de către o ființă supraumană, un mit analog se regăseşte în Frigia: Papas (= Zeus) fertilizează o piatră numită Agdos, şi aceasta naşte un monstru hermafrodit, Agditis. Dar zeii îl castrează pe Agditis, transformându-1 astfel în zeița Cybele (Pausanias, VII, 17: 10-12).

Mult mai răspândite sunt miturile care relatează naşterea oamenilor de piatră; le întâlneşti din Asia Mică până în Extremul Orient şi în Polinezia. E vorba, probabil, de tema mitică a „autohtoniei" primilor oameni; ei sunt născuți de o Mare Zeiță chtoniană. Anumiți zei (ca, de exemplu, Mithra) sunt de asemenea imaginați ieşind dintr-o stâncă, precum soarele, a cărui lumină străluceşte în fiecare dimineață deasupra munților. Dar această temă mitică nu poate fi

redusă la o epifanie solară16. S-ar putea spune că petra genitrix întăreşte sacralitatea Mamei-Pământ cu virtuțile prodigioase cu care se presupunea că sunt îmbibate pietrele. După

14 Primii traducători au propus „genunchi". Cei doi termeni sunt eufemisme pentru organul sexual masculin.

15 După anumite fragmente mitologice, se pare că zeii care se găseau în „interiorul" lui Kumarbi ar fi discutat cu el pentru a şti prin care deschideri ale corpului său trebuiau să iasă (cf. Gutterbock, op, cit.,pp. 157-158)

16 în fapt, prima luptă a lui Mithra, proaspăt ieşit din stâncă, este cu Soarele; victorios, el îi răpeşte coroana de raze. Dar la scurt timp după aceasta cei doi zei îşi pecetluiesc prin strângere de mână prietenia.

cum am văzut (§ 34), nicăieri sacralitatea masei stâncoase n-a fost mai exaltată ca în religiile „megalitice". Nu din întâmplare Ullikummi este aşezat pe umărul gigantului care susține cerul; dioritul se pregăteşte să devină el însuşi o columna universali*. Totuşi, acest motiv, specific religiilor megalitice, este integrat într-un context mai larg: lupta pentru succesiunea suveranității divine.

47. Conflicte între generații divine

De la prima traducere a textului hurrit/hittit s-au remarcat analogiile pe de o parte cu teogonia feniciană, aşa cum era ea prezentată de Philon din Byblos şi, pe de altă parte, cu tradiția transmisă de Hesiod. După Philon17, primul zeu suveran era Elyun (în greacă Hypsistos, „Cel mai înalt"), corespunzând în mitologia hurrită/hittită lui Alalu. Din legătura sa cu Bruth au venit pe lume Ouranos (corespunzând lui Anu) şi Ge (Gaia). La rândul lor, aceştia din urmă nasc patru fii, dintre care primul, El (sau Cronos), corespunde lui Kumarbi. Ca urmare a unei certe cu soția sa, Ouranos încearcă să-şi distrugă progenitura, dar El îşi făureşte un ferăstrău (sau o lance?), îl alungă pe tatăl său şi rămâne suveran18, în cele din urmă, Baal (reprezentând a patra generație şi corespunzând lui Teşub şi lui Zeus) obține suveranitatea; trăsătură de excepție, el o obține fără luptă.

Până la descoperirea literaturii ugaritice, se punea la îndoială autenticitatea acestei tradiții transmise de Philon. Dar succesiunea generațiilor divine este atestată în mitologia canaaneană (§ 49). Faptul că Hesiod (§ 83) vorbeşte doar de trei generații — reprezentate de Ouranos, Cronos şi Zeus — reconfirmă autenticitatea versiunii Philon/„Sanchoniaton", deoarece aceasta menționează, înaintea lui Ouranos (= Anu), domnia lui Elyun (= Alalu). Probabil că versiunea feniciană a mitului suveranității divine derivă din, sau a fost puternic influențată de către mitul hurrit. Cât despre Hesiod, se poate presupune că a folosit aceeaşi tradiție, cunoscută în Grecia, fie prin intermediul fenicienilor, fie direct de la hittiți.

E important de subliniat caracterul „specializat" şi totodată sincretist al acestui mit, şi nu numai în versiunea sa hurrită/hittită (în care se află de altfel numeroase elemente su-mero-akkadiene)19. In mod asemănător, Enuma eliş prezintă: 1) o serie de generații divine, 2) bătălia „tinerilor" împotriva „bătrânilor" şi 3) victoria lui Marduk, care îşi asumă astfel suveranitatea. Dar,în mitul mesopotamian, lupta victorioasă se încheie cu o cosmogonie, mai exact cu crearea Universului, aşa cum îl vor cunoaşte oamenii. Acest mit se încadrează în seria cosmogoniilor care comportă o luptă între un Zeu şi Dragon, urmată de dezmembrarea duşmanului înfrânt, în Theogonia lui Hesiod, actul cosmogonic — i.e. separarea Cerului (Ouranos) de Pământ (Gaia) prin castrarea lui Ouranos — are loc la începutul dramei, şi declanşează, în fond, lupta pentru suveranitate. Aceeaşi situație în mitul hurrit/hittit: cosmogonia, adică separarea Cerului de Pământ, a avut loc cu mult timp înainte, în epoca „zeilor vechi".

Pe scurt, toate miturile care relatează conflicte între generații succesive de zei pentru obținerea suveranității universale justifică, pe de o parte, poziția exaltată a ultimului zeu învingător, şi, pe de alta, explică structura prezentă a lumii şi condiția actuală a omenirii.

17 Câteva fragmente din Istoria feniciană a sa au fost conservate de către Eusehius şi Porphyr. Philon afirmă că el rezumă scrierile lui Sanchoniaton, învățat fenician, care ar fi trăit „înainte de războiul cu Troia". Cf. C. Clernen, Die phonikische Religion..., p. 28.

18 Abia 32 de ani mai târziu El reuşeşte să-1 castreze pe Ouranos. Cele două acte, castrarea tatălui şi cucerirea suveranității, solidare în miturile hurrit/hittit şi grec, aici sunt separate.

19 Cf. numele divinităților Anu, Iştar si poate Alalu; un zeu Alala figurează într-o listă babiloniană ca unul din strămoşii lui Anu; H.G. Giiterbock, op. cit., p. 160.

48. Un panteon canaanean: Ugarit

Cu puțin înainte de ~ 3000, o nouă civilizație, aceea a bronzului vechi, apare în Palestina: ea marchează prima stabilire a semiților. Urmând modelul Bibliei, îi putem numi „canaaneeni", dar acest nume este convențional20. Invadatorii se sedentarizează, practică agricultura, dezvoltă o civilizație urbană. Timp de mai multe secole, alți emigranți se infiltrează în regiune şi schimburile cu țările vecine, mai ales cu Egiptul, se înmulțesc. Către ~ 2200 civilizația bronzului vechi este ruinată de irupția unei noi populații semitice, amoriții, războinici seminomazi,

agricultori cu intermitență, dar mai ales păstori. Acest sfârşit al unei civilizații constituie totuşi începutul unei noi ere. Invadarea Siriei şi a Palestinei de către amoriți (MAR.TU în sumeriană, Amurru în akkadiană) nu e decât un episod al unei mişcări mai vaste, atestate cam în aceeaşi epocă, în Mesopotamia şi în Egipt. Sunt atacuri în lanț efectuate de către nomazi impetuoşi şi „sălbatici"21, rostogolindu-se, val după val, din deşertul sirian, fascinați şi exasperați în acelaşi timp de opulența oraşelor şi a ogoarelor. Dar, cucerindu-i, ei adoptă stilul de existență al aborigenilor şi se civilizează. După un anumit interval, descendenții lor vor fi obligați să se apere împotriva incursiunilor înarmate ale altor „barbari", nomadizând la liziera pământurilor cultivate. Procesul se va repeta în ultimele secole ale mileniului al II-lea, când israeliții vor începe să pătrundă în Canaan.

Tensiunea şi simbioza între cultele fertilității agrare, înflorind pe coasta siro-palestiniană, şi ideologia religioasă a păstorilor nomazi, dominată de divinitățile celeste şi astrale, vor cunoaşte o nouă intensitate o dată cu instalarea evreilor în Canaan. S-ar putea spune că această tensiune, realizând de multe ori o simbioză, va fi ridicată la rangul de model exemplar, căci aici, în Palestina, un nou tip de experiență religioasă se va lovi de vechile şi venerabilele tradiții ale religiozității cosmice.

Până în 1929, informațiile asupra religiei siro-canaaneene erau furnizate de Vechiul Testament, de inscripțiile feniciene şi de anumiți autori greci (mai ales Philon din Byblos, secolele I-II d.Hr., dar şi Lucian din Samosata în secolul al II-lea d.Hr. şi Nonnos din Panopolos în secolul al V-lea). Dar Vechiul Testament reflectă polemica împotriva păgânismului, iar celelalte izvoare sunt fie prea fragmentare, fie târzii. Din 1929, un mare număr de texte mitologice au fost scoase la lumina zilei de săpăturile de la Ras Samra, vechiul Ugarit, oraş-port pe coasta septentrională a Siriei. E vorba de texte redactate în secolele XIV-XII, dar conținând concepții mitico-religioase mai vechi. Documentele descifrate şi traduse până în prezent sunt încă insuficiente pentru a ne permite o vedere comprehensivă a religiei şi mitologiei ugaritice. Supărătoare lacune întrerup aceste povestiri; capetele coloanelor fiind sparte, nu există un acord nici măcar în ce priveşte ordinea episoadelor mitologice, în ciuda acestei stări fragmentare, literatura ugaritică este de nepreţuit. Trebuie totodată ținut cont de faptul că religia UgarituM nu a fost niciodată aceea a întregului Canaan.

Interesul documentelor ugaritice ține mai ales de faptul că ele ilustrează faze ale trecerii de la o anumită ideologie religioasă la alta. Zeul El este şeful panteonului. Numele său înseamnă „zeu" în semită, dar la semiții occidentali el este un zeu personal. E numit „Puternic", „Taur", „părinte al zeilor şi al oamenilor"22, „Rege", „Tată al anilor". El este „sfânt", „plin de milă", „prea înțelept". Pe o stelă din secolul al XlV-lea el este reprezentat aşezat pe tron, maiestuos,

20 Canaan nu este menționat în textele dinainte de mijlocul mileniului al II-lea: R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, p. 58.

21 în textele literare mesopotamiene de la sfârşitul mileniului al IH-lea, războinicii MAR.TU sunt numiți „bădăranii de la munte", „cei ce nu cunosc grâul", „cei ce nu cunosc casa si oraşul". Texte citate de R. de Vaux, op. cit., p. 64.

22 Titlul ah, „tată", este unul din cele mai frecvente epitete; cf., de asemenea, ab adm, „Părintele omenirii"; vezi M.H. Pope, El in the Ugaritic textx, pp. 47 sq.

bărbos, într-o haină lungă, cu o tiară împodobită de coarne23. Până în prezent nu s-a găsit nici un text cosmogonic24. Totuşi, crearea stelelor prin hierogamie poate fi interpretată ca reflectând concepții cosmogonice canaaneene. într-adevăr, textul § 52 („Naşterea zeilor grațioşi şi frumoşi") îl descrie pe El impregnând pe cele două soții ale sale, Aşerat şi 'Anat, Steaua de Dimineață si Steaua de Seară25. Aşerat, ea însăşi „născută de El", este numită „Mama zeilor" (§51); ea naşte şaptezeci de fii divini. Cu excepția lui Baal, toți zeii descind din prima pereche, El-Aşerat.

Şi totuşi, în ciuda epitetelor care-1 reprezintă ca pe un zeu puternic, adevărat „Domn al Pământului", în ciuda faptului că pe listele sacrificiale numele său este întotdeauna menționat în frunte, El apare în mituri ca fiind fragil fizic, indecis, resemnat. Unii zei îl tratează cu dispreț, în fine, cele două soții, Aşerat şi 'Anat, îi sunt luate de către Baal. Trebuie să conchidem, deci, că epitetele exaltante reflectă o situație anterioară, când El era efectiv şeful panteonului, înlocuirea unui vechi zeu creator şi cosmocrat de către un zeu tânăr mai dinamic şi „specializat" în fertilitatea cosmică este un fenomen destul de frecvent. De multe ori, creatorul devine deus otiosus şi se îndepărtează treptat de creația sa. Uneori substituirea este rezultatul unui conflict între generații divine sau între reprezentanții lor. în măsura în care se pot reconstitui temele esențiale ale mitologiei ugaritice, se poate spune că textele ne prezintă promovarea lui Baal la rangul suprem. Dar e vorba de o promovare obținută prin forță şi viclenie care nu e scutită de o anume ambiguitate.

Baal este singurul zeu care, deşi se numără printre fiii lui El (întrucât acesta era tatăl tuturor zeilor), este numit „fiul lui Dagon". Acest zeu, al cărui nume înseamnă „sământă", era venerat în al treilea mileniu în regiunile Eufratului înalt şi Mijlociu26. Totuşi, Dagon nu joacă nici un rol în textele mitologice ale Ugaritului, unde Baal este principalul protagonist. Numele comun baal („Stăpân") a devenit numele său personal. El are, de asemenea, un nume propriu,

Haddu, adică Hadad. El este numit „Cel care călăreşte pe Nori", „Prinţ, Stăpân al Pământului". Unul din epitetele sale este Aliyan, „Puternicul", „Suveranul". El este sursă şi principiu al fertilităţii, dar şi războinic, totodată, după cum sora şi soţia sa 'Anat este în acelaşi timp zeiţa dragostei şi a războiului. Alături de ei, cele mai importante personaje mitologice sunt Yam, „Prinţul Mării, Fluviul Regent", şi Moţ, „Moartea", care îşi dispută cu tânărul zeu puterea supremă, în fapt, o mare parte a mitologiei ugaritice este consacrată conflictului dintre El şi Baal, şi luptelor lui Baal cu Yam şi Moţ pentru a-şi impune şi menţine suveranitatea.

49. Baal câştigă suveranitatea şi triumfă asupra Dragonului

Conform unui text grav mutilat27, Baal şi tovarăşii lui îl atacă pe El prin surprindere în palatul său pe muntele Sapan şi reuşesc să-1 lege şi să-1 rănească. Aparent, „ceva" cade pe

23 F.A. Schaeffer, The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, pi. XXXI, pp. 60, 62.

24 în inscripţiile vest-semitice, El este totuşi numit „Creatorul Pământului"; vezi M. Pope în W.d.M., I, p. 280.

25 Acest mit este modelul unui ritual efectuat la începutul unui nou ciclu de şapte ani, ceea ce demonstrează că la o dată veche El mai era considerat încă autor al fertilităţii terestre, prestigiu care îi va reveni mai târziu lui Baal; cf. Cyrus H. Cordon. „Canaanite Mythology", pp. 185 sq.; Ulf Oldenburg, The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion, pp. 19 sq.; F.M. Cross, Canaanite Myth, pp. 21 sq.

26 în aceleaşi regiuni este atestat şi numele de 'Anat. E posibil ca Baal, fiu! lui Dagon, să fi fost introdus de amoriţi; vezi, în ultima vreme, U. Oldenburg, op. cit., pp. 151 sq. în acest caz s-ar fi aglutinat un „Baal" — Hadad local, căci nu se poate concepe vechea religie canaaneană iară acest faimos zeu semitic al furtunii şi, prin urmare, al fertilităţii. Cf., de asemenea, F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 112 sq.

27 E vorba despre tableta VI AB, publicată pentru prima dată de Ch. Virolleaud; cf. traducerea lui Ulf Oldenburg, pp. 185-186. Textul a fost interpretat de V. Cassuto, M.H. Pope şi U. Oldenburg (p. 123) ca referindu-se la atacul lui Baal şi la căderea lui El de pe tron.

pământ, ceea ce poate fi interpretat ca o castrare a „Părintelui zeilor". Ipoteza este plauzibilă nu numai pentru că, în conflicte asemănătoare pentru suveranitate, Ouranos şi zeul hurrit/hittit Anu sunt castraţi, dar şi pentru că, în ciuda ostilităţii pe care o arată faţă de Baal, El nu va încerca niciodată să-şi recupereze poziţia supremă, nici chiar când va afla că Baal a fost omorât de Moţ28. Căci în vechiul Orient o asemenea mutilare privează victima de suveranitate. De altfel, cu excepţia textului § 56, în care El îşi dovedeşte virilitatea născând doi zei-planete, documentele ugaritice fac din El mai degrabă un neputincios. Fapt care explică atitudinea sa supusă şi ezitantă, precum şi faptul că Baal îi răpeşte soţia.

Uzurpându-i tronul de pe muntele Sapan, Baal îl constrânge pe El să se refugieze la capătul lumii, „la izvorul Râurilor, în hăul Abisurilor", care va fi de acum locuinţa sa29. El plânge şi imploră sprijinul alor săi. Yam este primul care îl aude şi-i dă să bea o băutură tare. El îl binecuvântează, îi acordă un nou nume şi-1 proclamă succesorul său. în plus, îi promite ridicarea unui palat; totodată îl aţâţă să-1 alunge pe Baal de pe tron.

Textul care descrie lupta dintre Yam şi Baal este întretăiat de lacune. Deşi Yam pare să fie acum suveran, El se află cu majoritatea zeilor pe un munte, care, evident, nu mai este muntele Sapan. întrucât Baal îl insultase pe Yam, declarând că se ridicase fără ruşine la înalta sa poziţie şi că va fi distrus, Yam îşi trimite mesagerii şi-i cere supunere lui Baal. Zeii sunt intimidaţi şi Baal îi ceartă. „Ridicaţi capul, zei, de pe genunchii voştri, eu îi voi înfricoşa pe mesagerii luiYam!"30 Totuşi, El îi primeşte pe soli şi declară că Baal este sclavul lor şi că el îi va plăti tribut lui Yam. Şi cum Baal se arată probabil ameninţător, El adaugă ca solii vor putea să-1 stăpânească fără dificultate. Totuşi, ajutat de 'Anat, Baal se pregăteşte să-1 înfrunte pe Yam. (După o altă tabletă, Yam 1-ar fi alungat pe Baal de pe tronul său şi 'Anat este aceea care 1-ar fi învins31.) Fierarul divin Kosharwa-Hasis („Dibaci şi îndemânatic") îi aduce două bâte magice, care au calitatea de a se lansa ca săgeţile din mâna acelui care le foloseşte. Prima bâta îl atinge pe Yam în umăr, dar acesta nu cade. A doua îl loveşte în frunte, şi „Prinţul Mării" se prăbuşeşte zdrobit la pământ. Baal îl răpune, şi zeiţa 'Athtart îi cere să-1 dezmembreze şi să-i împrăştie cadavrul32.

Yam este prezentat în acelaşi timp ca „zeu" şi ca „demon". Este fiul „iubit al lui El" şi, în calitate de zeu, primeşte sacrificii ca şi ceilalţi membri ai panteonului. Pe de altă parte, el este un monstru acvatic, un dragon cu şapte capete, „Prinţul Mării", principe şi epifanie a Apelor subterane. Semnificaţia mitologică a luptei e multiplă. Pe de o parte, pe planul imageriei sezoniere şi agricole, victoria lui Baal desemnează triumful „ploii" asupra „Mării" şi a Apelor subterane; ritmul pluvial, reprezentând norma cosmică, se substituie imensităţii haotice şi sterile a „Mării" şi a inundaţiilor catastrofale. O dată cu victoria lui Baal, triumfă încrederea în ordinea şi stabilitatea anotimpurilor. Pe de altă parte, lupta împotriva Dragonului acvatic ilustrează emergenţa unui zeu tânăr în calitate de învingător şi, în consecinţă, de nou suveran al

28 El se adresează lui Aşerat: „Dă-mi unul din feciorii tăi ca să-1 fac rege" (Cynis Cordon, Ugaritic Manual, 49:1: 16-18; Ulf Oldenburg, op. cit., p. 112).

29 Deoarece Muntele este un simbol celest, pierderea lui echivalează, pentru un /eu suveran, cu căderea.
30 G.R. Driver, Canaanite Myths and Legends, p. 79 (text III B: 25). V e/i, de asemenea, l^s religions du Proche-Orient, p. 386, F.M. Cross, op. cit., pp. 114 sq.
•" „Nu 1-am zdrobit pe Yam, cel drag lui El? Nu 1-am nimicit pe marele zeu Nahar? Nu l-am redus la tăcere pe Tannin (= Dragonul?) L-am redus la tăcere! Am nimicit Şarpele răsucit, Puternicul cu şapte capete!" (traducere de Oldenburg, p. 198; cf. ANET,p. 137). Acest text face deci aluzie la o primă victorie a lui Yam împotriva Iu i Baal, urmată de înfrângerea sa (în acest caz, graţie lui 'Anat), ceea ce corespunde unei teme mitologice bine cunoscute: înfrângerea si revanşa triumfală a unui zeu asupra unui monstru ofidian.
?2 Cyrus H. Cordon, Ugaritic Manual, § 68: 28-31, traducere de A. Caquot şi M. S/nycer. Leş relij>ions da Proche-Orient antique, p. 389.

panteonului, în fine, se poate descifra în acest episod răzbunarea primului născut (Yam) împotriva uzurpatorului care îl castrase şi îl detronase pe tatăl său (El)33.

Asemenea lupte sunt exemplare, adică susceptibile de a fi indefinit repetate. De aceea Yam, deşi fusese „ucis" de către Baal, va reapărea în texte. El nu e singurul, de altfel, care se bucură de o „existenţă circulară". După cum vom vedea îndată, Baal şi Moţ împărtăşesc un mod de a fi similar.

50. Palatul lui Baal

Ca să celebreze victoria împotriva Drgonului, 'Anat oferă un banchet în onoarea lui Baal. Apoi, zeiţa închide porţile palatului şi, cuprinsă de furie homicida, începe să ucidă paznici, soldaţi, bătrâni; în sângele care îi vine până la genunchi, ea se încinge cu capetele şi mâinile victimelor. Episodul este semnificativ34.1 s-au găsit paralele în Egipt, şi mai ales în mitologia şi iconografia zeiţei indiene Durgă35. Carnajul şi canibalismul sunt trăsături caracteristice zeiţelor arhaice ale fertilităţii. Din acest punct de vedere, mitul lui 'Anat poate fi clasat printre elementele comune vechii civilizaţii agricole care se întindea din Mediterana orientală până în câmpia Gangelui. într-un alt episod, 'Anat îşi ameninţă propriul tată, El, că-i va mânji de sânge părul şi barba (text 'nt: V: Oldenburg, p. 26). Când a găsit trupul neînsufleţit al lui Baal, 'Anat a început să se lamenteze, „sfâşiindu-şi carnea fără cuţit şi bându-şi sângele fără cupă"36. Din cauza comportamentului ei brutal şi sanghinar, 'Anat — ca, de altfel, şi alte zeiţe ale dragostei şi ale războiului — a fost înzestrată cu atribute masculine şi, prin urmare, considerată ca bisexuală.

După o nouă lacună, textul îl arată pe Baal trirmţându-i mesageri încărcaţi de cadouri. El o informează că războiul îi este odios; 'Anat să depună deci armele şi să aducă ofrande pentru pace si pentru prosperitatea ogoarelor. El îi transmite că va crea fulgerul şi tunetul pentru ca zeii şi oamenii să poată cunoaşte apropierea ploii. 'Anat îl asigură că îi va urma sfaturile.

Totuşi, deşi suveran, Baal nu are nici palat nici capelă, în timp ce alţi zei au. Altfel zis, Baal nu dispune de un templu suficient de grandios pentru a-şi proclama suveranitatea. O serie de episoade relatează construcţia palatului. Contradicţiile nu lipsesc, într-adevăr, deşi îl detronase pe El, Baal are nevoie de autorizaţia sa: el o trimite pe Aşerat să-i pledeze cauza şi „Mama zeilor" exaltă faptul că de acum înainte Baal „va dărui belşugul ploii" şi „va face să răsune vocea sa în nori". El consimte, şi Baal îl însărcinează pe Koşar-Wa-Hasis să îi clădească palatul. La început Baal refuză să-i facă palatului ferestre, de teamă ca Yam să nu pătrundă prin ele. Sfârşeşte totuşi prin a se linişti37.

13 Cu privire la acest motiv, ve/i Ulf Oldenburg, op. cit., pp. 130 sq.
34 Sângele fiind considerat esenţa vieţii, s-a propus să se vadă în acest masacru un rit având ca ţel trecerea de la sterilitatea sfârşitului verii siriene la fertilitatea noului anotimp; cf. J. Gray, The Legacy of Canaan, p. 36. Textul este tradus de Caquot şi Sznycer, pp. 393-394.
35 Aşa cum ne-a fost transmis, mitul egiptean nu mai reprezintă stadiul primitiv; vezi mai sus, § 26. Apropierea de mitul Durgă, asupra căreia a insistat Marvin Pope (cf., în ultima vreme, M.d.W., I, p. 239), a fost deja tăcută de către Walter Dostal, „Ein Beitrag...", pp. 74 sq.
36 Text publicat de Ch. Virolleaud, „Un nouvel episode du mythe ugaritique de Baal", pp. 182 sq.; cf. W. F. Albright, Yahweh and the Gods ofCanaan, pp. 131 sq.
37 Ferestrele puteau să simbolizeze deschiderea în norii prin care Baal trimite ploaia. Templul său din Ugarit era prevăzut cu o lucarnă cu uluc, astfel încât ploaia cădea pe faţa zeului reprezentat pe o stelă; cf. Schaefter, op. cit., p. 6, pi. XXXII, fig. 2. Dar simbolismul şi funcţia lucarnelor sunt mai complexe; cf., între altele, A.K. Coomaraswamy, „The symholism of the Dome".

Ridicarea unui templu-palat după victoria zeului contra Dragonului proclamă promovarea sa la rangul suprem. Zeii construiesc templul-palat în onoarea lui Marduk după înfrângerea lui Tiamat şi creaţia lumii (cf. § 21). Dar simbolismul cosmogonic este şi el prezent în mitul lui Baal. Templul-palat fiind o imago mundi, construcţia sa

corespunde întrucâtva unei cosmogonii, în fond, triumfând împotriva „haosului" acvatic, reglând ritmul ploilor, Baal „formează" lumea aşa cum este astăzi38.

51. Baal se confruntă cu Moţ: moartea şi reîntoarcerea la viaţă

Când palatul este terminat, Baal se pregăteşte să îl înfrunte pe Moţ, „Moartea". Acesta din urmă este un zeu foarte interesant. El este, bineînţeles, fiul lui El şi domneşte peste lumea subterană; dar reprezintă singurul exemplu cunoscut în Orientul Apropiat al unei personificări (care este în acelaşi timp o divinizare) a Morţii. Baal îi trimite mesageri pentru a-1 informa că de acum înainte el singur este Regele zeilor şi al oamenilor, „pentru ca zeii să se poată îngraşă, şi oamenii, mulţimea pământului, să poată fi săturaţi" (VII: 50 2; Driver, op. cil., p. 101). Baal ordonă mesagerilor săi să se îndrepte către cei doi munţi care marchează marginile pământului, să-i urce şi să coboare sub Pământ. Ei îl găsesc pe Moţ aşezat pe tronul său în nămol, într-o regiune acoperită de murdărie. Dar ei nu trebuie să se apropie prea mult, altfel Moţ îi va înghiţi în gura sa enormă. Nu trebuie să uităm nici faptul, adaugă Baal, că Moţ este responsabil de morţile cauzate de căldura toridă.

Moţ trimite înapoi mesagerii, somându-1 pe Baal să vină să-1 întâlnească, căci, precizează el, Baal 1-a ucis pe Yam; este rândul său acum să coboare în Infern39. Acest lucru e de ajuns ca să-1 înfricoşeze pe Baal. „Salut ţie, Moţ, fiu drag al lui El, îi comunică Baal prin soli, eu sunt robul tău, al tău pentru totdeauna." Exultând, Moţ declară că o dată ajuns în Infera, Baal îşi va pierde forţa şi va fi nimicit. El îi porunceşte să ia cu sine pe fiii săi şi cortegiul său de vânturi, de nori şi de ploi — şi Baal consimte. Dar înainte de a coborî în Infern el se împreunează cu o junincă şi concepe un fiu. Baal îl îmbracă cu haina sa şi îl înfăţişează lui El. S-ar zice că în acest moment de mare pericol Baal îşi reia forma sa primă, de Taur cosmic; în acelaşi timp el îşi asigură un succesor, pentru cazul când nu s-ar mai întoarce pe pământ. Nu ştim cum a murit Baal, dacă a fost învins în luptă sau pur şi simplu zdrobit de prezenţa terifiantă a lui Moţ. Interesul mitului ugaritic ţine de faptul că Baal, tânăr zeu al furtunii şi fecundităţii, şi recent şef al panteonului, descinde în Infern şi piere precum Tammuz şi ceilalţi zei ai vegetaţiei. Nici un alt „Baal-Hadad" nu cunoaşte un destin similar; nici Adad venerat în Mesopotamia, nici hurritul Teşub. (Dar, la o dată târzie, Marduk „dispărea" el însuşi, anual, „închis într-un Munte".) Ghicim în acest descensus ad inferos voinţa de a-1 încărca pe Baal de prestigii multiple şi complementare: învingător al „haosului" acvatic şi, prin urmare, zeu cosmocrator, chiar „cosmogonic"; zeu al furtunii şi al fertilităţii agrare (să amintim că este fiul lui Dagon, „Sămânţa"), şi de asemenea zeu-suveran, hotărât să-şi întindă suveranitatea asupra lumii întregi (deci şi asupra Infernului).

în orice caz, după această ultimă faptă, raporturile dintre El şi Baal se modifică, în plus, structura şi ritmurile universului primesc forma lor actuală. Când textul se reia, după o nouă lacună, doi mesageri îi aduc la cunoştinţă lui El că au găsit trupul lui Baal. El se aşază la pământ, îşi sfâşie hainele, îşi loveşte pieptul, îşi crestează faţa; pe scurt, el proclamă doliul ritual aşa

38 Loren R. Fischer vorbeşte de „creaţia de tip-Baal", pe care o distinge de „creaţia de tip El"; cf. „Creation at Ugarit", pp. 320 sq.

39 Ugaritic Manual, § 67: I: 1-8; traducere de U. Oldenburg, p. 133.

cum era practicat la Ugarit. „Baal este mort! strigă el, ce vor deveni mulţimile de oameni?"40 Dintr-o dată, El pare eliberat de resentiment şi de dorinţa sa de răzbunare. El se comportă ca un adevărat zeu cosmocrator; îşi dă seama că viaţa universală este pusă în pericol prin moartea lui Baal. El cere soţiei sale să numească rege pe unul din fiii lui, în locul lui Baal. Aşerat desemnează pe Athar „cel Groaznic", dar când acesta urcă pe tron, el descoperă că nu este destul de mare ca să-1 ocupe şi recunoaşte că nu poate să fie rege.

între timp, 'Anat pleacă în căutarea trupului. Când îl găseşte, ea îl urcă pe umărul său şi se îndreaptă spre nord, îngropându-1, ea sacrifică un mare număr de animale pentru banchetul funerar. După un anumit timp, 'Anat îl întâlneşte pe Moţ. Ea îl prinde, şi „cu sabia îl taie; cu vânturătoarea îl vântură; cu focul îl arde; cu moara îl macină; în câmpii îl împrăştie şi păsările îl mănâncă"41. 'Anat operează un fel de omor ritual, tratându-1 pe Moţ ca pe un snop de grâu. în general, această moarte este specifică zeilor şi spiritelor vegetaţiei42. Ne putem întreba dacă nu cumva chiar din cauza acestei morţi de tip agrar Moţ va reveni mai târziu la viaţă.

Oricum ar fi, omorârea lui Moţ nu este fără legătură cu destinul lui Baal. Zeul El visează că Baal este viu şi că „cerurile plouau untdelemn şi pâraiele curgeau cu miere" (ceea ce aminteşte de imaginile biblice, cf. lezechiel, 32: 14; Iov, 20: 17). El izbucneşte în râs şi declară că se va aşeza şi se va odihni, căci „victoriosul Baal trăieşte, Prinţul Pământului există" (Driver, p. 113). Dar, aşa cum Yam revine la viaţă, Moţ reapare după şapte ani, şi se plânge de tratamentul pe care 1-a suferit din partea lui 'Anat. El se plânge, de asemenea, de faptul că Baal i-a răpit suveranitatea, şi cei doi adversari reîncep lupta. Ei se înfruntă, se lovesc cu capul şi cu picioarele ca doi boi sălbatici, se muşcă asemeni şerpilor, până când amândoi se prăbuşesc la pământ, cu Baal deasupra lui Moţ. Dar Şapaş, zeiţa Soarelui, îl avertizează pe Moţ — din partea lui El — că este inutil să continue lupta, şi Moţ se supune, recunoscând suveranitatea lui Baal. După alte câteva episoade, numai parţial comprehensibile, 'Anat este informată că Baal va fi

rege mereu, inaugurând o eră de pace, când „boul va avea vocea gazelei şi şoimul glasul rândunicii"43.

52. Viziunea religioasă canaaneană

Anumiţi autori au crezut că pot recunoaşte în acest mit reflexul morţii şi reapariţiei anuale a vegetaţiei. Dar, în Siria şi în Palestina, vara nu aduce „moartea" vieţii vegetale; este, dimpotrivă, anotimpul fructelor. Nu căldura toridă este aceea care îl îngrozeşte pe cultivator, ci o secetă prelungită. Pare deci probabil că victoria lui Moţ se referă la ciclul de şapte ani de secetă, despre care găsim ecouri în Vechiul Testament (Facerea, 41; II Regi, 24: 12 sq.)44.

Dar interesul mitului depăşeşte eventualele sale raporturi cu ritmul vegetaţiei, în fond, aceste evenimente patetice, şi adesea spectaculoase, ne dezvăluie un mod specific al existenţei divine; şi anume, un mod de a exista care comportă înfrângerea şi „moartea", „dispariţia" prin înmormântare (Baal) sau prin dezmembrare (Moţ), urmată de „reapariţii" mai mult sau mai puţin periodice. Acest tip de existenţă, în acelaşi timp intermitentă şi circulară, aminteşte de

40 G.R. Driver, op. cit., p. 109; A. Caquot şi S/nycer, pp. 424-425.

41 G.R. Driver, p. III; A. Caquot şi M. Sznycer, p, 430.

42 S-a propus să se vadă în Moţ un „spirit al recoltei", dar trăsăturile sale „funerare" sunt prea evidente; el locuieşte în lumea subterană sau în pustiu şi tot ce atinge se umple de tristeţe.

43 G.R. Driver, p. 119.

44 Cf. Cyrus Gordon, „Canaanite Mythology", pp. 184, 195 sq.; M. Pope, în W.d.M, I, pp. 262-264.

modalitatea zeilor ce guvernează ciclul vegetaţiei. E vorba totuşi de o nouă creaţie religioasă, care vizează integrarea aspectelor negative ale vieţii într-un sistem unitar de ritmuri antagonice.

în cele din urmă, luptele lui Baal, cu derutele şi victoriile sale, îi asigură suveranitatea în Cer şi asupra Pământului; dar Yarn continuă să domnească asupra „Mării" şi Moţ rămâne Stăpânul lumii subterane a morţilor. Miturile pun în evidenţă primatul lui Baal şi, pornind de aici, perenitatea Vieţii şi a normelor care guvernează Cosmosul şi societatea umană. „Aspectele negative" reprezentate de către Yam şi Moţ îşi găsesc, prin chiar acest fapt, justificarea. Faptul că Moţ est fiul lui El, şi mai ales că Baal nu reuşeşte să-1 nimicească, proclamă „normalitatea" morţii: în ultimă analiză, moartea se dovedeşte condiţia sine qua nou a vieţii^.

Probabil că mitul relatând lupta dintre Baal şi Yam era recitat la sărbătoarea de Anul Nou, iar cel al conflictului Baal-Mot cu ocazia recoltelor; dar nici un text cunoscut până în prezent nu atestă aceste fapte, în acelaşi mod, se poate concepe că regele, despre care se ştie că juca un rol important în cult, îl reprezenta pe Baal în aceste scenarii mitico-rituale; dar argumentul este încă controversat. Sacrificiile erau considerate drept hrană oferită zeilor. Sistemul sacrificial pare asemănător aceluia din Vechiul Testament; el comporta holocaust, sacrificiul sau ofranda de „pace" sau de „comuniune", şi sacrificiul expiator.

Preoţii, khnm, aveau acelaşi nume ca în ebraică (Kohăn). Alături de preoţi sunt menţionate, de asemenea, preotesele (khnf) şi qadecim, persoane „consacrate", (în Biblie, acest termen desemnează prostituţia sacră, dar textele ugaritice nu indică nimic asemănător.) în fine, sunt citaţi preoţii oraculari sau profeţii. Templele aveau altare împodobite cu imagini ale zeilor şi simboluri divine, în afară de sacrificii sângeroase, cultul comporta dansuri şi numeroase acte orgiastice care vor stârni mai târziu mânia profeţilor. Dar nu trebuie să uităm că lacunele documentare ne permit numai o estimare aproximativă a vieţii religioase canaaneene. Nu dispunem de nici o rugăciune. Se ştie că viaţa este un dar divin, dar nu cunoaştem mitul facerii omului.

O asemenea viziune religioasă nu era exclusiv canaaneană. Dar importanţa şi semnificaţia sa au fost reimpulsionate atunci când israeliţii, pătrunzând în Canaan, au fost confruntaţi cu acest tip de sacralitate cosmică, implicând o activitate cultuală complexă şi, în pofida exceselor orgiastice, nu lipsită de grandoare. Deoarece credinţa în sacralitatea vieţii era împărtăşită şi de israeliţi, o problemă se punea de la început: cum să păstrezi o credinţă asemănătoare fără să o integrezi în ideologia religioasă canaaneană? Aceasta implica, aşa cum am văzut, o teologie specifică centrată pe modalitatea intermitentă şi circulară a zeului principal, Baal, simbol al vieţii totale. Or, Iahve nu împărtăşea acest mod de a fi. (Nici zeul El, de altfel, dar El suferise alte modificări, umilitoare.) In plus, deşi cultul său comporta un anumit număr de sacrificii, Iahve nu se lăsa constrâns de acte cultuale: el cerea transformarea interioară a credinciosului prin supunere şi încredere (§ 114).

Cum vom vedea mai departe (§ 60), multe elemente religioase canaaneene au fost asimilate de israeliţi. „Dar chiar aceste împrumuturi erau un aspect al conflictului: Baal era combătut cu propriile sale arme. Dacă se consideră că toate grupurile străine, chiar nonsemite precum hurriţii şi mai târziu filistenii, şi-au uitat cu desăvârşire religia proprie, foarte curând după sosirea lor în Canaan, se va aprecia ca extraordinar de omeneşte faptul că această lupta dintre Iahve şi Baal s-a prelungit atât de mult în timp şi, în ciuda compromisurilor şi a infidelităţilor, s-a terminat prin victoria iahvismului."46

45 Abia în mitologia buddhistă se va mai întâlni un alt marc zeu al morţii. Mura, carc-.şi datoreşte imensa-i putere chiar oarbei iubiri de viaţă a oamenilor. Dar, evident, în perspectiva indiană postupanisadică, ciclul viaţă-sexuali-tate-

moarte-reîntoarcere la viață constituie cel mai mare obstacol în calea eliberării (vc/i partea a Il-a a lucrării de față).
46 R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, l, pp. 147-148.

Capitolul VII

„CÂND ISRAEL ERA COPIL.

53. Primele două capitole din Geneză

Religia lui Israel este, prin excelență, religia Cărții. Acest corpus scripturar este constituit din texte de vârste şi orientări diverse, reprezentând, desigur, tradiții orale destul de vechi, dar rcinterpretate, corectate şi redactate în cursul mai multor secole şi în medii diferite1. Autorii moderni încep istoria religiei lui Israel cu Avraam. într-adevăr, după tradiție, el este acela care a fost ales de Dumnezeu pentru a deveni strămoşul poporului lui Israel şi a pune stăpânire pe Canaan. Dar primele unsprezece capitole din Facerea povestesc evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la Facerea Lumii până la Potop şi la Turnul Babei. Redactarea acestor capitole este, după cum se ştie, mai recentă decât multe alte texte ale Pentateuhului. Pe de altă parte, unii autori, şi dintre cei mai de vază, au afirmat că cosmogonia şi miturile de origine (creația omului, originea morții etc.) au jucat un rol secundar în conştiința religioasă a lui Israel. Pe scurt, evreii se interesau mai degrabă de „istoria sfântă", adică de raporturile lor cu Dumnezeu, decât de istoria originilor, care relatează evenimentele mitice şi fabuloase din primar diurn.
Aceasta poate fi adevărat numai începând cu o anumită epocă şi, mai ales, pentru o anumită elită religioasă. Dar nu există motive să conchidem că strămoşii israeliților erau indiferenți față de problemele care pasionau toate societățile arhaice, anume cosmogonia, crearea omului, originea morții şi alte câteva episoade grandioase, încă în zilele noastre, după 2 500 ani de „reforme", evenimentele relatate în primele capitole ale Facerii continuă să hrănească imaginația şi gândirea religioasă a urmaşilor lui Avraam. Urmând tradiția premodernă, vom începe expunerea noastră cu primele capitole ale Facerii. Data târzie a redactării lor nu constituie o dificultate, căci conținutul este arhaic: în fond, el reflectă concepții mai vechi decât saga lui Avraam.
Facerea se deschide cu acest pasaj celebru, „La început a făcut Dumnezeu (Elohim) cerul şi pământul. Şi pământul era netocmit şi gol. întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor" (I: 1-2). Imaginea oceanului primordial, deasupra căruia pluteşte un zeu creator, este arhaică2. Totuşi, tema zeului plutind deasupra abisului

1 Problemele puse de izvoarele şi redactarea Pentateuhului, adică primele cinci cărți ale Legii (Torăh), sunt considerabile. Pentru scopul nostru, este suficient să amintim că sursele au fost desemnate prin termeni de: sursă iahvisiă, pentru că acest izvor, cel mai vechi (secolele al X-lea sau al IX-lea), îl numeşte, pe Dumnezeu, Iahve, elohistă (ceva mai recent: ea foloseşte numele Elohim, „Dumnezeu"), sacerdotală (cea mai recentă; opera preoților, ea insistă asupra cultului şi a Legii) şi deuteronomică (acest izvor se găseşte exclusiv în cartea Deuteronomului). Să adăugăm, totuşi, că pentru critica vechitestamentară contemporană analiza textuală este mai complexă şi mai nuanțată. Fără indicație contrară, noi citâm La Bible de Jerusalem.
2 în numeroase tradiții, Creatorul este imaginat în formă de pasăre. Dar e vorba de o „agregare" a simbolului originar: Spiritul divin transcende masa acvatică, el se mişcă liber; prin urmare, „zboară" ca o pasăre. Amintim că pasărea este una din imaginile arhetipale ale spiritului.

acvatic nu este atestată în cosmogonia mesopotamiană, deşi mitul relatat în Enuma elis a fost probabil familiar autorului textului biblic, (într-adevăr, oceanul primordial se numeşte în ebraică tehorn, termen solidar etimologic cu babilonianul tiămat.) Creația propriu-zisă, adică organizarea „haosului" (tohu wâ bohu), este efectuată prin puterea cuvântului lui Dumnezeu. El a zis: „Să fie lumină", şi a fost lumină (I: 3). Etapele succesive ale creației sunt săvârşite întotdeauna prin cuvântul divin. „Haosul" acvatic nu este personificat (cf. Tiamat) şi, prin urmare, nu este „învins" într-o luptă cosmogonică.
Această povestire biblică prezintă o structură specifică: 1) creația prin Cuvânt3; 2) a unei lumi care este „bună"; şi 3) a vieții (animale si vegetale) care este „bună" şi pe care Dumnezeu o binecuvântează (I: 10,21,31 etc.); 4) în fine, opera cosmogonică este încununată de facerea omului, în a şasea şi ultima zi, Dumnezeu spune: „Să facem pe om după chipul şi după asemănarea noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele..." etc. (I: 26). Nici o întâmplare spectaculoasă (luptă de tip Marduk-Tiamat)4, nici un element „pesimist" în cosmogonie sau în antropogonie (lumea formată dintr-o Ființă primordială „demonică" — Tiamat —, omul modelat din sângele unui arhidemon, Kingu). Lumea este „bună" şi omul este o imago dei; el locuieşte, ca şi Creatorul şi modelul său, în Paradis. Totuşi, aşa cum Facerea nu întârzie să sublinieze, viața este grea, deşi a fost binecuvântată de Dumnezeu, şi oamenii nu mai locuiesc în Paradis. Dar aceasta este rezultatul unei serii de erori şi păcate ale strămoşilor. Ei sunt aceia care au modificat condiția umană. Dumnezeu nu are nici o vină în această deteriorare a capodoperei sale. Ca şi pentru gândirea indiană postupanişadică, omul, mai exact spița umană, este rezultatul propriilor sale acte.
O altă povestire, iahvistă (2: 5 sq.) , este mai veche şi diferă net de textul sacerdotal pe care 1-am rezumat mai sus.

Nu mai este vorba de creația cerului şi a pământului, ci de un pustiu pe care Dumnezeu (Iahve) 1-a făcut roditor printr-un râu care ieşea din pământ. Iahve 1-a modelat pe om (ădăni) din lut şi 1-a însuflețit, suflându-i „în nările sale suflare de viață". Apoi Iahve „a sădit o grădină în Eden", a făcut să crească toate felurile de „pomi buni" (2: 8 sq.) şi 1-a aşezat pe om în grădină „ca s-o lucreze şi s-o păzească" (2: 15 sq.). Apoi, Iahve a făcut animalele şi păsările, tot din lut, le-a adus la Adam şi acesta le-a dat nume5, în fine, după ce 1-a adormit, Iahve a luat una din coastele bărbatului şi a făurit o femeie, care a primit numele de Eva (ebr. hawwâh, cuvânt solidar etimologic cu termenul desemnând „viață").

Exegeții au remarcat că povestirea iahvistă, mai simplă, opune, nu „haosul" acvatic lumii „formelor", ci deşertul şi seceta, vieții şi vegetației. Pare deci plauzibil că acest mit de origine să fi luat naştere într-o zonă deşertică. în ce priveşte creația primului om din lut, tema era cunoscută, aşa cum am văzut, din Sumer (§ 17). Mituri similare sunt atestate aproape peste tot în lume, din Egiptul antic şi Grecia până la populațiile „primitive". Ideea de bază pare aceeaşi: omul a fost format dintr-o materie primă (pământ, lemn, os) şi a fost animat prin suflarea creatorului, în numeroase cazuri, forma sa este aceea a creatorului său. Altfel spus, aşa cum am văzut cu privire la un mit sumerian, prin „forma" şi prin „viața" sa omul împărtăşeşte, întrucâtva, condiția Creatorului. Numai corpul său aparține „materiei"6.

3 Adăugăm că verbul creator al zeilor este atestat în alte tradiții; nu numai în teologia egipteană, ci şi la polinezieni. Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 44 sq. |în trad. românească, pp. 29 sq.].

4 Dar există alte texte care evocă victoria împotriva unui monstru ofidian numit dragon (tannin), sau Rahab sau Leviathan, şi care amintesc tradițiile mesopotamiană si canaaneană (cf., de ex., Psalmul 74: 13 sq.; Iov, 26: 12 sq.)

5 E vorba de o trăsătură specifică ontologiilor arhaice: animalele şi plantele încep să existe cu adevărat din momentul în care li se dau nume (cf. exemplul unui trib australian, în M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, p. 255).

6 Adăugăm că, în numeroase tradiții, îngropându-se omul, „spiritul" se întoarce lângă creatorul său celest, şi trupul este redat pământului. Dar acest „dualism" antropologic a fost respins de către autorii biblici, ca, de altfel, de către majoritatea contemporanilor lor din Orientul Apropiat. Abia destul de târziu noi concepții antropologice au propus o soluție mai îndrăzneață.

Crearea femeii pornind dintr-o coastă scoasă din trupul lui Adam poate fi interpretată ca indicând androginismul Omului primordial. Concepții similare sunt atestate în alte tradiții, inclusiv acelea transmise de anumiți midraşim. Mitul androginului ilustrează o credință destul de răspândită: perfecțiunea umană, identificată în Strămoşul mitic, comportă o unitate, care este în acelaşi timp o totalitate. Vom judeca importanța androginiei discutând anumite speculații gnostice şi hermetice. Să precizăm că androginia umană are ca model bisexualitatea divină, concepție împărtăşită de numeroase culturi7.

54. Paradisul pierdut. Cain şi Abel

Grădina Edenului, cu fluviul său care se desfăcea în patru brațe şi ducea viață în cele patru regiuni ale pământului, cu arborii pe care Adam trebuia să-i păzească şi să-i cultive, ne aminteşte imageria mesopotamiană. Probabil că, şi în acest caz, povestirea biblică utilizează o anumită tradiție babiloniană. Dar mitul unui Paradis originar, locuit de Omul primordial, şi mitul unui loc „paradisiac" greu accesibil oamenilor, erau cunoscute dincolo de Eufrat şi Mediterană. Ca toate „Paradisurile", Edenul8 se află în Centrul Lumii, acolo de unde izvorăşte fluviul cu patru brațe, în mijlocul grădinii se înălțau arborele vieții şi arborele cunoştinței binelui şi răului (2: 9). Iahve i-a dat omului această poruncă: „Din toți pomii din rai poți să mănânci. Iar din pomul cunoştinței binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!" (2: 16-17). O idee, necunoscută în altă parte, se degajă din această interdicție: valoarea existențială a cunoaşterii. Cu alte cuvinte, ştiința poate să modifice radical structura existenței umane. Totuşi, şarpele reuşeşte să o ispitească pe Eva. „Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii şi voi veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (3:4-5). Acest episod, destul de misterios, a dat naştere la interpretări nenumărate. Fundalul aminteşte o emblemă mitologică binecunoscută: Zeița goală, Arborele miraculos şi păzitorul său, Şarpele. Dar în locul unui erou care triumfă şi ia în stăpânire simbolul Vieții (fruct miraculos, fântâna tinereții, comoara etc.), povestirea biblică îl prezintă pe Adam victimă naivă a perfidiei şarpelui, în fond, avem de-a face cu o „imortalizare" ratată, precum aceea a lui Ghilgameş (§ 23). Căci, o dată ajuns omniscient, egal „zeilor", Adam putea să descopere Arborele Vieții (de care Iahve nu îi vorbise) şi să devină nemuritor. Textul este clar şi categoric: „Iahve Dumnezeu a spus: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia roade din pomul vieții, să mănânce şi să trăiască în veci!»" (3: 22). Şi Dumnezeu a alungat perechea din Paradis şi a condamnat-o să muncească spre a-şi câştiga existența.

Pentru a reveni la scenariul evocat mai înainte — Zeița goală şi Arborele miraculos păzit de un dragon — şarpele Facerii a izbândit, la urma urmei, în rolul său de „paznic" al unui simbol al Vieții sau tinereții. Dar acest mit arhaic a

fost radical modificat de către autorul legendelor biblice. „Eşecul inițiatic" al lui Adam a fost reinterpretat ca o pedeapsă pe deplin

7 Bisexualitatea divină este una din multiplele formule din „totalitate/unitate" semnificată de unirea perechilor de contrarii: feminin-masculin, vizibil-invizibil, Cer—Pământ, lumină-întuneric, dar şi bunătate-răutate, creație-distrugere etc. Meditația asupra acestor perechi de contrarii a dus, în diverse religii, la concluzii îndrăznețe privind atât condiția paradoxală a divinității cât şi revalorizarea condiției umane.

8 Cuvântul a fost apropiat de evrei de vocabula E'den, „desfătări". Termenul Paradis, de origine iraniană (pairi-daeza), este mai tardiv. Imagini paralele, familiare mai cu seamă în Orientul Apropiat şi-n lumea egeeană, prezintă o Mare Zeiță lângă un Arbore al Vieții şi un izvor dătător de viață, sau un Arbore al Vieții păzit de monştri şi de grifoni; cf. M. Eliade, Trăite, § § 104-108.

justificată: neascultarea trăda orgoliul său luciferic, dorința de a fi asemeni lui Dumnezeu. Era cel mai mare păcat pe care creatura putea să-1 comită împotriva Creatorului. Era „păcatul originar", noțiune plină de consecințe pentru teologiile ebraică şi creştină. O viziune asemănătoare a căderii nu putea să se impună decât într-o religie centrată pe atotputerea şi gelozia lui Dumnezeu. Aşa cum ne-a fost transmisă, legenda biblică arată autoritatea crescândă a monoteismului iahvist9.

După autorii capitolelor 4-7 din Facerea, acest prim păcat nu numai că a dus la pierderea Paradisului şi la transformarea condiției umane, dar a devenit, într-un fel, izvorul tuturor nenorocirilor care au copleşit omenirea. Eva a dat naştere lui Cain, care „lucra pământul" şi lui Abel, „care păştea oile". Când frații au oferit sacrificiul de mulțumire — Cain roadele pământului şi Abel primii miei din turmă —, Iahve a primit ofranda celui din urmă, nu şi pe a lui Cain. Furios, Cain „s-a aruncat asupra fratelui său şi 1-a omorât" (4: 8). De acum înainte, proferă Iahve, „eşti blestemat [...]. Când vei lucra pământul, acesta nu-şi va mai da roadele sale ție; zbuciumat şi fugar vei fi tu pe pământ" (4: 11-12).

Se poate descifra în acest episod opoziția dintre cultivatori şi păstori şi, implicit, apologia acestora din urmă. Totuşi, dacă numele de Abel înseamnă „cioban", Cain semnifică „fierar". Conflictul lor reflectă situația ambivalență a fierarului în anumite societăți pastorale, în care este fie disprețuit, fie respectat, dar întotdeauna temut10. După cum am văzut (§ 15), fierarul este considerat „stăpân al focului" şi dispune pe puteri magice de temut, în orice caz, tradiția conservată în povestirea biblică reflectă idealizarea existenței „simple şi pure" a păstorilor-no-mazi, şi rezistența împotriva vieții sedentare a agricultorilor şi locuitorilor din oraşe. Cain a devenit ziditor de cetăți (4: 17), şi unul din urmaşii săi este Tubal-Cain, „care a fost făurar de unelte de aramă şi fier" (4: 22). Primul omor este deci săvârşit de acela care întrupează întrucâtva simbolul tehnologiei şi al civilizației urbane. Implicit, toate tehnicile sunt suspecte de „magie".

55. înainte şi după Potop

Ar fi inutil să rezumăm descendența lui Cain şi a lui Set, al treilea fiu al lui Adam. Urmând tradiția atestată în Mesopotamia, în Egipt şi în India, după care primii strămoşi atingeau o vârstă fabuloasă, Adam 1-a conceput pe Set la vârsta de 130 de ani şi a murit 800 de ani după aceea (5: 3 sq.). Toți descendenții lui Cain şi ai lui Set s-au bucurat de o existență de peste 800 şi 900 de ani. Un episod curios marchează această epocă prediluvială: unirea anumitor ființe celeste, „fiii lui Dumnezeu", cu fiicele oamenilor care le-au dăruit copii, „vestiții viteji din vechime" (6: 1-4). Este vorba, foarte probabil, de „îngeri căzuți". Istoria lor va fi amplu relatată într-o carte târzie (Enoch, VI-XI), ceea ce nu implică însă în mod necesar concluzia că mitul nu era cunoscut înainte, într-adevăr, găsim credințe analoage în Grecia veche şi în India: este epoca „eroilor", personaje semidivine a căror activitate s-a desfăşurat înainte de începutul timpurilor actuale („în zorii istoriei"), adică în momentul în care instituțiile specifice fiecărei culturi erau pe punctul de a fi instaurate. Dar să revenim la legenda biblică: Dumnezeu s-a hotărât să limiteze vârsta omului la 120 de ani, ca urmare a acestor împreunări între îngerii căzuți şi fiicele muritorilor. Oricare ar fi originea acestor teme mitice (Cain şi Abel, patriarhii

9 Să adăugăm totuşi că mitul „căderii" n-a fost întotdeauna înțeles conform interpretării biblice, începând mai ales din epoca elenistică şi până în timpurile iluminismului, nenumărate speculații au încercat să elaboreze o mitologie adamică mai îndrăzneață si, de multe ori, mai originală.

10 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 89 sq.

dinaintea Potopului, coborârea „fiilor lui Dumnezeu", naşterea „eroilor") este semnificativ că cei ce au rcdactat-o le-au menținut în textul final al Facerii, şi asta în ciuda unor trăsături antropomorfice cu care ei îl copleşeau pe Iahve. Evenimentul cel mai însemnat al acelui timp a fost Potopul. Iahve a văzut că „răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ şi că toate cugetele şi dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele" (6: 5). Dumnezeu a regretat că îl crease

pe om şi a hotărât pieirea spiţei acestuia. Numai Noe, soţia şi fiii săi (Sem, Ham şi lafet) cu soţiile lor vor fi salvaţi. Căci „Noe era om drept... şi mergea pe calea Domnului" (6: 10). Urmând instrucţiunile precise ale lui Iahve, Noe a construit arca şi a umplut-o cu reprezentanţi ai tuturor speciilor animale, „în anul şase sute al vieţii lui Noe, în luna a doua, în ziua a şaptesprezecea a lunii aceleia, s-au desfăcut toate izvoarele adâncului celui mare şi s-au deschis jgheaburile cerului. Şi a plouat pe pământ patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi" (7: 11-12). Când apele s-au retras, arca s-a oprit pe muntele Ararat. Noe a ieşit şi a adus jertfă. Iahve „a mirosit mireasmă bună" şi, împăcat, a promis să nu mai blesteme niciodată pământul „pentru faptele omului" (8: 21). El a încheiat un legământ cu Noe şi cu urmaşii lui şi semnul acestui legământ a fost curcubeul (9: 13).

Povestirea biblică prezintă un anumit număr de elemente comune cu diluviul relatat în Epopeea lui Ghilgames. E posibil ca redactorul să fi cunoscut versiunea mesopotamiană, sau, ceea ce pare şi mai probabil, să fi utilizat o sursă arhaică, păstrată din timpuri imemoriale în Orientul Mijlociu. Miturile potopului sunt, am remarcat deja (§ 18), extrem de răspândite şi ele împărtăşesc escnţialmente acelaşi simbolism: necesitatea de a distruge radical o lume şi o umanitate degenerate, pentru a le putea recrea, adică a le restitui integritatea iniţială. Dar această cosmologie ciclică se dovedeşte a fi deja modificată în versiunile sumeriană şi akkadiană. Redactorul povestirii biblice reia şi prelungeşte reinterpretarea catastrofei diluviale: el o ridică la rangul unui episod al „istoriei sfinte". Iahve pedepseşte stricarea omului şi nu-i pare rău după victimele cataclismului (cum fac zeii în versiunea babiloniană: cf. Epopeea lui Ghilgames, tabl. XI: 116-125,136-137). Importanţa pe care el o acordă purităţii morale şi ascultării anticipează „Legea" care va fi relevată lui Moise. Ca atâtea alte evenimente fabuloase, Potopul a fost continuu reintcrpretat şi revalorizat, din diverse perspective.

Fiii lui Noe au devenit strămoşii unei noi umanităţi, în vremea aceea toată lumea vorbea aceeaşi limbă. Dar într-o zi oamenii au hotărât să construiască „un turn al cărui vârf să ajungă la cer,, (11: 4). Aceasta a fost ultima faptă „luciferică". Iahve „s-a pogorât să vadă cetatea şi turnul" şi a înţeles că, de acum înainte, nici un plan nu va fi imposibil pentru ei (11: 5-6). Atunci el le-a amestecat limba şi oamenii nu s-au mai înţeles unii cu alţii. Apoi Iahve i-a împrăştiat „în tot pământul şi au încetat de a mai zidi cetatea şi turnul" (11: 7-8), care de atunci încolo a fost cunoscut sub numele de Babei.

Avem de-a face şi în acest caz cu o veche temă mitică reinterpretată în perspectiva iahvis-mului. E vorba, mai întâi, de tradiţia arhaică potrivit căreia anumite fiinţe privilegiate (strămoşi, eroi, regi legendari, şamani) urcă la cer cu ajutorul unui arbore, al unei lănci, al unei frânghii, sau al unui lanţ de săgeţi. Dar ascensiunea la cer in concreta a fost întreruptă la sfârşitul epocii mitice primordiale". Alte mituri raportează eşecul încercărilor ulterioare de urcare la cer cu ajutorul a diverse eşafodaje. Este important de ştiut dacă redactorul povestirii biblice cunoştea aceste credinţe imemoriale, în orice caz el era familiarizat cu ziyqurat-dc babiloniene, care comportau un simbolism similar, într-adevăr, ziqqurat-ul era considerat ca avându-şi baza în centrul Pământului şi vârful în cer. Urcând etajele unui ziqqurat, regele sau preotul ajungeau ritualic (adică simbolic) la Cer. Or, pentru redactorul povestirii biblice, această credinţă, pe

11 m /.ilele noastre, şamanii întreprind această călătorie cerească „în spirit", adică într-o transă extatică.

care el o înţelegea literal, era în acelaşi timp simplistă şi cu valoare de sacrilegiu; aşa încât ea a fost radical reinterpretată, mai exact desacralizată şi demitizată.

E important să subliniem acest fapt: în pofida unei îndelungate şi complexe munci de selecţie, eliminare şi valorizare a materialelor arhaice moştenite sau împrumutate, ultimii redactori ai Facerii au conservat o întreagă mitologie de tip tradiţional: ea debutează cu cosmogonia şi crearea omului, evocă existenţa „paradisiaca" a strămoşilor, relatează drama „căderii", cu consecinţele sale fatale (mortalitate, obligaţia de a munci pentru a trăi etc.), aminteşte degenerescenta progresivă a primei umanităţi, degenerescentă care justifică Potopul; şi încheie cu un ultim episod fabulos: pierderea unităţii lingvistice şi împrăştierea celei de a doua umanităţi, postdilu-viale, consecinţă a unui nou proiect „luciferian". Ca în culturile arhaice şi tradiţionale, această mitologie constituie, în fond, o istorie sfântă: ea explică originea lumii şi, în acelaşi timp, actuala condiţie umană. Desigur, pentru evrei, această „istorie sfântă" a devenit exemplară după Avraam şi, mai ales, prin Moise; dar aceasta nu invalidează structura şi funcţia mitologică a primelor unsprezece capitole ale Facerii.

Numeroşi autori au insistat asupra faptului că religia lui Israel nu a „inventat" nici un mit. Totuşi, dacă termenul „a inventa" e înţeles ca indicând o creaţie spirituală, munca de selecţie şi de critică a tradiţiilor mitologice imemoriale echivalează cu emergenţa unui nou „mit", altfel spus, a unei noi viziuni religioase a lumii, susceptibilă de a deveni exemplară. Or, geniul religios al lui Israel a transformat raporturile lui Dumnezeu cu poporul ales într-o „istorie sacră" de un tip necunoscut până atunci. Pornind de la un anumit moment, această istorie „sacră", aparent exclusiv „naţională", s-a relevat drept modelul exemplar al întregii umanităţi.

56. Religia Patriarhilor

Al doisprezecelea capitol din Facerea ne introduce într-o lume religioasă nouă. Iahve12 îi spune lui Avraam: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-1 voi arăta eu. Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău, care va deveni izvor de binecuvântare. Binecuvânta-voi pe cei care te vor binecuvânta, iar pe cei care te vor blestema îi voi blestema. Şi se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului" (12: 1-3).
în forma sa prezentă, acest text a fost, cu siguranţă, redactat cu secole în urma evenimentului pe care îl relatează. Dar concepţia religioasă implicită în „alegerea" lui Avraam prelungeşte credinţe şi obiceiuri familiare în Orientul Apropiat al celui de al II-lea mileniu. Ceea ce distinge povestirea biblică este mesajul personal al lui Dumnezeu şi urmările sale. Fără a fi fost invocat în prealabil, Dumnezeu se revelă unei fiinţe umane şi-i adresează o serie de cereri urmate de promisiuni miraculoase. Conform tradiţiei, Avraam se supune, cum se va supune şi mai târziu, când Dumnezeu îi va cere să i-1 sacrifice pe Isaac. Suntem confruntaţi aici cu un tip nou de experienţă religioasă: „credinţa avraamică", aşa cum a fost înţeleasă după Moise, şi care va deveni, cu timpul, experienţa religioasă specifică iudaismului şi creştinismului.
Avraam a părăsit deci Urul caldeenilor şi a sosit la Harran, în nord-vestul Mesopotamiei. Mai târziu, el a călătorit spre sud şi s-a stabilit pentru un timp la Sichem; apoi, şi-a mânat caravanele între Palestina şi Egipt (Facerea, 13: 1-3). Povestea lui Avraam şi întâmplările fiului sau Isaac, ale nepotului său lacov şi ale lui losif, constituie perioada zisă a patriarhilor. Multă vreme critica a considerat patriarhii drept personaje legendare. Dar de o jumătate de
12 Evident, „Iahve" este un anacronism, aici, ca şi în toate celelalte pasaje citate până acum, căci numele a fost revelat mai târziu lui Moise.

secol, graţie mai ales descoperirilor arheologice, unii autori sunt înclinaţi să accepte, cel puţin în parte, istoricitatea tradiţiilor patriarhale. Aceasta nu înseamnă, desigur, că cap. 11-50 din Facerea constituie „documente istorice". Pentru subiectul nostru, puţin contează să ştim dacă strămoşii evreilor, acei 'Apiru, erau crescători de măgari şi negustori caravanieri13 sau dacă erau păstori de oi pe cale de sedentarizare14. E de ajuns să amintim că există un anumit număr de analogii între obiceiurile patriarhilor şi instituţiile sociale şi juridice din Orientul Apropiat. Este de asemenea admis că multe lucruri din tradiţia mitologică au fost cunoscute şi adaptate de patriarhi în timpul şederii lor în Mesopotamia. Cât priveşte religia patriarhilor, ea se caracterizează prin cultul zeului părinţilor15. Acesta este invocat sau se manifestă ca „Dumnezeul tatălui meu/tău/lui" (Facerea, 31:5 etc.). Alte formule comportă un nume propriu de obicei precedat de cuvântul „tată": „Dumnezeul lui Avraam" (Facerea, 31: 53), „Dumnezeul tatălui tău Avraam" (26: 24 etc.), „Dumnezeul lui Isaac" (28: 13); „Dumnezeul tatălui meu/său/Isaac" (32: 10; etc.) sau „Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi lacov" (32: 24 etc.). Aceste formule au paralele în Orientul antic16.
„Dumnezeul tatălui" este, iniţial, zeul strămoşului imediat, pe care fiii îl recunosc. Revelându-se strămoşului, el a certificat un fel de legătură de rudenie. Este un zeu al nomazilor, care nu e legat de un sanctuar, ci de un grup de oameni, pe care îi însoţeşte şi ocroteşte. El „se leagă faţă de credincioşii săi prin promisiuni"17. Alte nume, poate şi mai vechi, sunt pahad yishăk, care era tălmăcit „teama lui Isaac", dar care înseamnă mai degrabă „Părintele lui Isaac", şi 'abhîrya'aqobh, „Puternicul (sau apărătorul!) lui lacov" (Facerea, 31: 42, 53).
Pătrunzând în Canaan, patriarhii au fost confruntaţi cu cultul zeului El, şi zeul „tatălui" a sfârşit prin a-i fi identificat18. Această asimilare lasă loc presupunerii că exista o anumită asemănare structurală între cele două tipuri de divinitate. In orice caz, o dată identificat cu El, „Dumnezeul tatălui" a obţinut dimensiunea cosmică pe care nu putea să o aibă ca divinitate a familiilor şi a clanurilor. Este primul exemplu, atestat istoric, al unei sinteze care îmbogăţeşte moştenirea patriarhală. Şi nu va fi singurul.
Numeroase pasaje descriu, destul de sumar, de altfel, practicile religioase ale patriarhilor. Unele din aceste pasaje reflectă totuşi o situaţie posterioară. Este deci cazul să comparăm dosarul biblic cu practicile specifice culturilor pastorale arhaice, în primul rând acelea ale arabilor preislamici. După Facerea, patriarhii ofereau sacrificii, ridicau altare şi aşezau pietre pe care le ungeau cu untdelemn. Dar probabil se practica numai sacrificiul sângeros (zebah), de tip pascal, fără preoţi, şi, după unii, fără altar: „Fiecare credincios jertfea el însuşi victima, luată din turmă; ea nu era arsă, ci era mâncată solemn de către sacrificator si familia sa"19.
'- După cum susţine W.F. Albright în mai multe lucrări: vezi, recent, Iahveh andthe Gods of Canaan, pp. 62-64 şi passim.
14 Este teza, între altele, a lui R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, pp. 220-222.
15 Este meritul lui Albrecht Alt de a fi atras primul atenţia asupra acestei trăsături specifice; vezi Der Gottder Vater(l929).
16 în secolul al XlX-lea, asirienii din Cappadocia luau ca martor pe „Dumnezeu! tatălui meu" (sau tatălui tău/lui). Vezi izvoarele citate de H. Ringgren, La religion d'Israel, p. 32; G. Fohrer, History of izraelite religion, p. 37; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, pp. 257-258. Pentru o interpretare mai nuanţată, cf. F.M. Cross, Canaanite Myth

andHebrew Epic, pp. 12 sq.
17 De Vaux, p. 261. „Tema promisiunii revine frecvent în Facerea. Ea se prezintă aici sub diferite forme: promisiunea unei posterităţi, sau a unui pământ, sau amândouă deodată" (ibid.).
18 Naraţiunile patriarhale citea/.ă nume compuse din elementul 'el urmat de un substantiv: El Roi, „El al vederii" (Facerea, 16: 13); El Shaddai, „Cel din Munte" (18: l etc.); El 'Olam, „El al Veşniciei" (21: 33); El Bethel (31: 13 etc.). Cf. de Vaux, pp. 262 sq.; H. Ringgren, pp. 33 sq.; F.M. Cross, pp. 44 sq.
19 R. de Vaux, op. cit., p. 271. în Arabia Centrală, victima era jertfită în faţa unei pietre ridicate, simbol al prezenţei divine, sângele era vărsat pe piatră sau împrăştiat într-o groapă săpată la piciorul acesteia. Asemenea sacrificii erau oferite în special la sărbătorile pe care arabii nomazi le celebrau în prima lună a primăverii, pentru a asigura fecunditatea şi prosperitatea turmei. Probabil că strămoşii lui Israel, păstori seminomazi, celebrau deja o sărbătoare analoagă (ibid.).

Este greu de precizat semnificaţia originară a pietrelor ridicate (massebah), deoarece contextul lor religios este diferit. O piatră poate mărturisi un legământ încheiat (Facerea, 31: 45; 51-52), sluji drept mormânt (35: 20) sau semnala o teofanie, ca în episodul lui lacov. Acesta a adormit cu capul pe o piatră şi a văzut o scară al cărei vârf atingea cerul, şi „iată Iahve stătea înaintea lui" şi i-a promis acea ţară. Trezindu-se, lacov a ridicat piatra pe care dormise şi a numit locul beth-el, „casa lui Dumnezeu" (Facerea, 28: 10-22). Pietrele ridicate jucau un rol în cultul canaanean; de aceea ele au fost condamnate mai târziu de către iahvism. Dar obiceiul exista la arabii preislamici (cf. n. 19), e deci probabil că era împărtăşit şi de către strămoşii israelitilor20.
57. Avraam, „Tatăl credinţei"
Totuşi, cele două ritualuri care au jucat un rol considerabil în istoria religioasă a Israelului sunt jertfa legământului şi jertfirea lui Isaac. Primul ritual (Facerea, 15: 9 sq.) i-a fost prescris direct de către Dumnezeu lui Avraam. El comportă tăierea în bucăţi a unei juninci, a unei capre şi a unui berbec, rit care are analogii în altă parte (de pildă, la hittiţi; cf. § 43). Dar elementul decisiv îl constituie o teofanie nocturnă: „Iar după ce a asfinţit soarele f.. .J iată un fum ca dintr-un cuptor şi pară de foc au trecut printre bucăţile acelea" de animale jertfite (15: 17). „în ziua aceea", Dumnezeu „a încheiat legământ cu Avraam" (15: 18). Nu este vorba de un „contract". Dumnezeu nu-i impune lui Avraam nici o obligaţie: numai el, Dumnezeu, se angajează. Acest ritual, căruia nu i se găseşte alt ecou în Vechiul Testament, a fost practicat până în vremea lui Ieremia. Mulţi autori contestă că ar fi fost cunoscut din timpul patriarhilor. Desigur, sacrificiul este prezentat într-un context iahvist, dar reinterpretarea teologică n-a reuşit să-i anuleze caracterul primitiv.
în Facerea, un singur sacrificiu este descris în detaliu: acela al lui Isaac (22: 1-19). Domnul i-a cerut lui Avraam să-i aducă jertfă propriul său fiu în holocaust ('olah) şi Avraam se pregătea să-1 sacrifice, când lui îsaac i-a fost substituit un berbec. Acest episod a dat naştere la numeroase controverse. S-a remarcat, între altele, că termenul „holocaust" este repetat de şase ori. Or, acest tip de sacrificiu pare să fi fost împrumutat de la canaanceni după instalarea definitivă a triburilor21. S-a vorbit, de asemenea, despre „idealizarea trecutului". Totuşi, nu trebuie uitat că Facerea conţine numeroase istorii sordide, „care arată că redactorii erau preocupaţi mai degrabă de transmiterea fidelă a tradiţiilor decât de idealizarea lor"22 (sublinierea noastră, n.a.).
Oricare ar fi originea sa, episodul ilustrează cu o forţă inegalată în Vechiul Testament semnificaţia profundă a credinţei „avraamice". Avraam nu se pregătea să-şi sacrifice copilul în vederea unui rezultat; cum a făcut-o Mesha, regele moabiţilor, sacrificându-şi întâiul născut pentru a forţa victoria (IV Regi, 3: 27); sau Jefte, care s-a angajat faţă de Iahve să-i ofere în holocaust prima persoană care, după victorie, va veni în întâmpinarea sa, fără să-şi imagineze că aceasta va fi propria sa fiică, unicul copil (Judecătorii, 11: 30 sq.). Nu c vorba, în cazul lui Avraam, de sacrificiul primului născut, ritual care, de altfel, n-a fost cunoscut decât mai
2(1 Legendele patriarhale vorbesc despre anumiţi arbori sacri: de exemplu, Stejarul din More (12: 6) şi Stejarul din Mamvri (13: 18 etc.). Aceşti arbori ai patriarhilor, a căror venerare devenea suparatoare.au fost proscrişi mai târziu, când s-au condamnat locurile de cult canaaneene, ridicate ,,pe dealuri, sub orice copac înfrunzit" (Deuteronomul, 12: 2).
21 De Vaux, p. 270: „Primele menţiuni din textele sigur vechi, datează din epoca judecătorilor".
22 H.H. Rowley, Worship in Ancietit Israel, p. 27. într-adevăr, textul informează destul de puţin despre cultul practicat de către unii din fiii lui lacov, dar ne comunică multe istorii care îi dezonorează; de exemplu, povestea lui Simeon si Levi la Sichen (Facerea, 34) sau aceea a lui Iuda şi Tamar (Facerea, 38).

târziu şi care n-a devenit niciodată obişnuit la israeliţi. Avraam se simţea legat de Dumnezeul său prin „credinţă". El nu „înţelegea" sensul actului pe care Dumnezeu i-1 ceruse, în vreme ce aceia care îşi ofereau primul-născut unei

zeităţi îşi dădeau prea bine seama de semnificaţia şi forţa magico-religioasă a ritualului. Pe de altă parte, Avraam nu se îndoia deloc de sfinţenia, perfecţiunea şi atotputerea Dumnezeului său. Prin urmare, dacă actul prescris avea toate aparenţele unui infanticid, aceasta era din cauza neputinţei înţelegerii umane. Numai Dumnezeu cunoştea sensul şi valoarea acestui gest care, pentru toţi ceilalţi, nu se distingea în nici un fel de o crimă.
Avem aici de-a face cu un tip special de dialectică a sacrului: „profanul" nu numai că e transmutat în „sacru", păstrându-şi structura sa dintâi (o piatră sacră nu încetează de a fi piatra), dar „sacralizarea" nu este sesizabilă de către inteligenţă: infanticidul nu este transformat într-un ritual vizând un anumit efect specific (cum se petreceau lucrurile la aceia care îşi sacrificau primii-născuţi). Avraam nu îndeplinea un ritual (pentru că el nu urmărea nici un obiectiv şi nu înţelegea sensul actului său); pe de altă parte, „credinţa" lui îl asigura că nu era vorba de o crimă. S-ar spune ca Avraam nu se îndoia de „sacralitatea" gestului său, dar era „irecog-noscibilă" şi, prin urmare, incognoscibilă.
Meditaţia asupra acestei imposibilităţi de a recunoaşte „sacrul" (deoarece „sacrul" este cu desăvârşire identificat cu „profanul") va avea consecinţe considerabile. După cum vom vedea, „credinţa avraamică" va permite poporului evreu, după a doua distrugere a Templului şi dispariţia statului, să suporte toate încercările tragicei lui istorii. Şi, tot astfel, meditând asupra exemplului lui Avraam, într-o epocă atât de târzie precum secolele al XlX-lea şi al XX-lea, unii gânditori creştini au surprins caracterul paradoxal şi, în ultima instanţă, „irecognoscibil" al credinţei lor. Kierkegaard renunţa la logodnica sa cu speranţa că, într-un mod imposibil de imaginat, ea îi va fi restituită. Şi când Leon Chestov afirma că adevărata credinţă implică o singură certitudine: „pentru Dumnezeu totul este cu putinţă", el nu făcea decât să traducă, simplificând, experienţa lui Avraam.
58. Moise şi ieşirea din Egipt
începuturile religiei lui Israel sunt relatate în capitolele 46-50 din Facerea, în Ieşirea şi în cartea Numerilor. E vorba de o serie de evenimente, majoritatea provocate direct de Dumnezeu. Să le amintim pe cele mai importante: instalarea lui lacov şi a fiilor lui în Egipt; persecuţia declanşată, câteva secole mai târziu, de către un faraon care a ordonat exterminarea primilor născuţi ai israeliţilor; peripeţiile lui Moise (miraculos salvat de masacru şi crescut la curtea faraonului) după uciderea unui soldat egiptean care copleşea sub lovituri pe unul din fraţii săi, în special fuga sa în deşertul Madian, apariţia „tufişului arzător" (prima sa întâlnire cu Iahve), misiunea cu care 1-a însărcinat Dumnezeu, de a scoate poporul său din Egipt, şi revelarea numelui divin; cele zece plăgi provocate de Iahve pentru a forţa consimţământul faraonului; plecarea israeliţilor şi trecerea lor prin Marea de trestii, ale cărei ape au scufundat carele şi pe soldaţii egipteni care îi urmăriseră; teofania de pe Muntele Sinai, alianţa încheiată de Iahve cu poporul său, urmată de instrucţiuni privind conţinutul revelaţiei şi cultul; în fine, cei patruzeci de ani de mers prin pustiu, moartea lui Moise şi cucerirea Canaanului sub conducerea lui losua.
De mai bine de un secol, critica s-a străduit să separe elementele „verosimile" şi, prin urmare, „istorice", din aceste naraţiuni biblice, de masa de excrescenţe şi sedimentări „mitologice" şi

„folclorice"23. S-au folosit, de asemenea, documente filologice şi arheologice referitoare la istoria politică, culturală şi religioasă a egiptenilor, canaaneenilor şi a altor popoare din Orientul Apropiat. Cu ajutorul unor asemenea documente se spera să se clarifice şi să se precizeze, poate chiar să se reconstituie istoria diferitelor grupuri de evrei, de la instalarea lui lacov în Egipt (secolele XVHI-XVIT) până la evenimentele care şi-au găsit un ecou în tradiţiile Ieşirii şi ale pătrunderii în Canaan, evenimente pe care numeroşi autori le situează în secolul al XII-lea24.
Documentele extrabiblice au contribuit desigur la inserarea, cel puţin în parte, a Ieşirii şi a cuceririi Canaanului într-un context istoric. S-au propus, de exemplu, date precise pentru ieşirea din Egipt, pe baza informaţiilor privind situaţia militară şi politică a anumitor faraoni aparţinând Dinastiei a XlX-a; s-au identificat etapele pătrunderii în Canaan ţinând cont de rezultatele săpăturilor, în primul rând a datei distrugerii anumitor cetăţi canaaneene. Dar multe din aceste corelaţii şi concordanţe cronologice sunt încă controversate.
Nu ne incumbă nouă sarcina de a lua poziţie într-o dezbatere în care puţini specialişti s-au pus de acord. E de ajuns să reamintim că nu s-a reuşit, aşa cum se sperase, să se acopere complet istoricitatea anumitor evenimente de primă importanţă pentru religia lui Israel. Ceea ce, de altfel, nu dovedeşte nicidecum nonistoricitatea lor. Dar evenimentele şi personajele istorice au fost în asemenea măsură modelate după categorii paradigmatice, încât în majoritatea cazurilor nu mai este posibil să sesizezi „realitatea" lor originară. Nu există motive să te îndoieşti de „realitatea" personajului cunoscut sub numele de Moise, dar biografia sa şi trăsăturile specifice ale personalităţii sale ne scapă. Prin simplul fapt că a devenit o figură charismatică şi fabuloasă, viaţa lui, începând cu salvarea sa miraculoasă dintr-un coş de papirus lăsat să plutească printre trestiile Nilului, urmează modelul atâtor altor „eroi" (Teseu, Perseu, Sargon din Akkad, Romulus, Cyrus etc.).
Numele de Moise, ca de altfel şi cele ale altor membri ai familiei sale, este egiptean. El conţine elementul msy, „născut, fiu", comparabil cu Ahmoses sau Ramses (Ramesses, „fiul lui Ra"). Numele unuia din fiii lui Le vi, Merari,

este egipteanul Mrry, „Cel iubit"; Pinhas, nepotul lui Aaron, este P'-nhsy, „Cel negru". Nu e exclus ca tânărul Moise să fi cunoscut „reforma" lui Akhenaton (cea 1375-1350), care înlocuise cultul lui Amon prin „monoteismul" solar al lui Aton. S-a remarcat25 analogia dintre cele două religii: Aton este, şi el, proclamat singurul Dumnezeu"; ca şi Iahve, el este zeul care creează tot ceea ce există; în sfârşit, importanța acordată de „reforma" lui Akhenaton „învățăturii" este comparabilă rolului Torei în iahvism. Pe de altă parte, societatea ramessidă, în care a fost crescut Moise, la două generații după represiunea „reformei" lui Akhenaton, nu putea să-1 atragă. Cosmopolitismul, sincretismul religios (mai ales între cultele egiptene şi canaaneene), anumite practici orgiastice (prostituția celor două sexe), „cultul" animalelor constituiau tot atâtea abominațiuni pentru unul care fusese crescut în „religia Părinților". în ce priveşte ieşirea din Egipt, pare sigur că ea reflectă un eveniment istoric. Totuşi, nu e vorba de exodul întregului popor, ci doar a unui grup, şi anume a aceluia condus de către Moise. Alte grupuri îşi începuseră deja penetrația, mai mult sau mai puțin paşnică, în Canaan.

23 Sarcina de „demitizare" era relativ simplă (într-adevăr, „miracole" precum cele zece plăgi sau trecerea peste marea de trestii nu puteau fi considerate drept evenimente „istorice"). Dimpotrivă, interpretarea eventualei istoricități a textelor biblice s-a revelat extrem de delicată. Analiza distinsese mai multe redactări, efectuate în epoci, şi din perspective teologice, diferite, în plus, se identifica amprenta mai multor genuri literare. Aparenta istoricitate a unui episod devenea subiect de prudență când se descoperea că cel care îl redactase folosise clişeele unui anumit gen literar (saga, novelta, proverbe etc.).

24 Potrivit Ieşirii, 12: 40, israeliții au stat în Egipt 430 de ani.

25 Vezi, de exemplu, W.F. Albright, From the Stone Age to Christianity, pp. 218 sq., 269 sq.; id., The BiblicalPeriod from Abraham to Ezra, pp. 15 sq. Dar pentru alți autori analogiile nu par convingătoare; cf. H. Ringgren, op. cit., p. 51, G. Fohrer, op. cit., p. 79.

Ulterior, exodul a fost revendicat de ansamblul triburilor israeliene ca un episod al istoriei lor sfinte. Ceea ce e important pentru problema noastră e faptul că ieşirea din Egipt a fost pusă în legătură cu celebrarea Paştelui. Altfel zis, un sacrificiu arhaic, specific păstorilor nomazi şi practicat de milenii de către strămoşii israeliților, a fost revalorizat şi integrat în „istoria sfântă" a iahvismului. Un ritual aparținând religiozității cosmice (sărbătoarea pastorală a primăverii) a fost interpretat drept comemorare a unui eveniment istoric. Transformarea structurilor religioase de tip cosmic în evenimente ale istoriei sfinte este caracteristică monoteismului iahvist, si va fi reluată si continuată de către creştinism.

59. „Eu sunt cel ce sunt"

în timp ce păştea oile lui letro, socrul său, preotul din Madian, Moise a ajuns, traversând pustiul, până la „muntele lui Dumnezeu", Horeb. Acolo a văzut „o pară de foc țâşnind din mijlocul unui tufiş", şi s-a auzit chemat pe nume. Câteva clipe după aceea, Dumnezeu i se revela ca „Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui lacov" (Ieşirea, 3: 6). Totuşi, Moise presimte că este confruntat cu un aspect nou al divinității, ba chiar cu un zeu nou. El acceptă porunca de a merge să-i afle pe copiii lui Israel, ca să le spună: „Dumnezeul părinților voştri m-a trimis la voi. Dar de-mi vor zice: Cum îl cheamă, ce să le spun?" (3: 13). Atunci Dumnezeu îi spune: „Eu sunt cel ce sunt ('ehyeh āser 'ehyeh)". Şi îl învață să se adreseze fiilor lui Israel cu aceste cuvinte: „«Eu sunt» m-a trimis la voi" (3: 14).

S-a discutat enorm în jurul acestui nume26. Răspunsul lui Dumnezeu este destul de misterios: el face aluzie la modul său de a fi, dar fără să-şi reveleze persoana. Tot ceea ce se poate spune este că numele divin sugerează, pentru a utiliza o expresie modernă, totalitatea ființei şi a existentului. Totuşi, Iahve declară că el este zeul lui Avraam şi al altor Patriarhi, şi această identitate este acceptată astăzi de toți aceia care revendică moştenirea avraamică. în fond, se poate decela o anumită continuitate între Dumnezeul tatălui şi Dumnezeul care i s-a revelat lui Moise. Aşa cum s-a remarcat, „există dintru început realitatea faptului că iahvismul se naşte într-un mediu de păstori şi că se dezvoltă în deşert. Reîntoarcerea la iahvismul pur va fi prezentată ca o întoarcere la situația deşertului: acesta va fi «idealul nomad al Profeților»"27. Ca şi Dumnezeul tatălui, Iahve nu mai e legat de un anumit loc: în plus, el are o relație specială cu Moise ca lider al unui grup.

Dar diferențele sunt semnificative, în timp ce Dumnezeul tatălui era anonim, Iahve este un nume propriu care pune în evidență misterul şi transcendența sa. Raporturile dintre divinitate şi credincioşi s-au schimbat: nu se mai vorbeşte de „Dumnezeul tatălui", ci de „poporul lui Iahve". Ideea alegerii divine, prezentă în promisiunile făcute lui Avraam (Facerea, 12: 1-3), se precizează: Iahve numeşte pe urmaşii patriarhilor „poporul meu"; ei sunt, după expresia lui R. de Vaux, „proprietatea sa personală", în continuarea procesului de asimilare a „Dumnezeului tatălui" cu El, Iahve a fost şi el identificat cu acesta. Iahve a împrumutat de la El structura sa cosmică şi a luat titlul de Rege. „De la religia lui El, iahvismul a luat şi ideea de curte divină alcătuită din bene' elohim. "28 Pe de altă parte, caracterul războinic al lui Iahve prelungeşte rolul Dumnezeului tatălui, protectorul, prin excelență, al credincioşilor săi.

26 Vezi bibliografiile recente înregistrate de H. Ringgren, pp. 43 sq., G. Fohrer, op. cit.,pp. 75 sq., R. de Vaux, Histoire, pp. 321 sq., F.M. Cross, op. cit., pp. 60 sq.
27 R. de Vaux, op. cit., p. 424. în ceea ce urmează, noi folosim analizele sale, pp. 424-431.
28 De Vaux, p. 428: „Dar nu pare exact să se afirme că El i-a dat şi blândeţea şi compasiunea sa lui Iahve, care ar fi fost la început un zeu sălbatic şi violent, în textul probabil vechi al Ieşirii, 34: 6, Iahve se autodefineşte drept «Dumnezeu iubitor de oameni, milostiv»", ibid., p. 429.

Esenţialul revelaţiei este concentrat în Decalog (Ieşirea, 20: 3-17; cf. Ieşirea, 34: 10-27). în forma sa actuală, textul nu poate să dateze din epoca Iui Moise, dar cele mai importante porunci reflectă desigur spiritul iahvismului primitiv. Primul articol al Decalogului: „Sa nu ai alţi Dumnezei afară de mine!" arată că nu este vorba de monoteism în sensul strict al cuvântului. Existenţa altor zei nu este negată, în cântecul de victorie înălţat după trecerea marii, Moise exclamă: „Cine este asemenea ţie între dumnezei" (Ieşirea, 15: 11). Dar Dumnezeu cere fidelitate absolută, deoarece Iahve este un „Zeu gelos" (Ieşirea, 20: 5). Lupta împotriva falşilor zei începe imediat după ieşirea din deşert, cu Baal din Peor. Acolo fiicele moabiţilor i-au invitat pe israeliţi să aducă sacrificii zeilor lor. „Şi mânca poporul din acele jertfe şi închina la dumnezeii lor" (Numerii, 25: 2 sq.) provocând mânia lui Iahve. Pentru Israel această luptă începută la Peor continuă şi azi.
Semnificaţia celei de a doua porunci: „Să nu-ţi faci chip cioplit...", nu este uşor de sesizat. Nu este vorba de o interzicere a cultului idolilor. Se ştia că imaginile, familiare cultelor păgâne, nu erau decât un receptacul al divinităţii. Probabil, ideea subiacentă în această poruncă implica interdicţia de a-1 reprezenta pe Iahve printr-un obiect cultual. Aşa după cum nu avea „nume", Iahve nu trebuia să aibă „chip". Dumnezeu se lăsa văzut, de anumiţi privilegiaţi, direct; pentru restul oamenilor, prin actele sale. Spre deosebire de alte divinităţi din Orientul Apropiat, care se manifestau sub formă umană, animală ori cosmică, Iahve este conceput exclusiv ca antropomorf. Dar el a recurs şi la epifanii cosmice, căci lumea întreagă este creaţia sa.
Antropomorfismul lui Iahve are un dublu aspect. Pe de o parte, Iahve dă dovadă de calităţi şi defecte specific umane: milă şi ură, bucurie şi melancolie, iertare şi răzbunare. (Totuşi el nu arată slăbiciunile şi defectele zeilor homerici, şi nu acceptă să fie ridiculizat ca anumiţi zei olympieni29.) Pe de altă parte, Iahve nu reflectă, ca majoritatea divinităţilor, situaţia umană: el nu are o familie, ci doar o curte celestă. Iahve este singur. Trebuie să vedem oare o altă trăsătură antropomorfă în faptul că el cere credincioşilor săi o supunere absolută, ca un despot oriental? E vorba mai degrabă de o dorinţă inumană de perfecţiune şi puritate absolută. Intoleranţa şi fanatismul, caracteristice profeţilor şi misionarilor celor trei monoteisme, îşi au modelul şi justificarea în exemplul lui Iahve.
Tot astfel, violenţa lui Iahve sparge cadrele antropomorfice. „Furia" sa se dovedeşte câteodată atât de iraţională încât s-a putut vorbi despre „demonismul" lui Iahve. Desigur, unele din aceste trăsături negative se vor înăspri mai târziu, după ocuparea Canaanului. Dar „trăsăturile negative" aparţin structurii originare a lui Iahve. în fond, e vorba de o nouă expresie, şi cea mai impresionantă, a zeităţii ca absolut diferită de creaţia sa, ca „alta, prin excelenţă" (acel ganz, andere al lui Rudolph Otto). Coexistenţa atributelor contradictorii, iraţionalitatea unora din actele sale, îl deosebesc pe Iahve de orice „ideal de perfecţiune" la scară umană. Din acest punct de vedere, Iahve seamănă cu unele divinităţi ale hinduismului, cu Siva, de exemplu, sau cu Kălî-Durgâ. Dar cu o deosebire considerabilă: aceste divinităţi indiene se situează dincolo de morală, şi cum modul lor de a fi constituie un model exemplar, credincioşii lor nu pregetă să-i imite. Dimpotrivă, Iahve acordă cea mai mare importanţă principiilor etice şi moralei practice: cel puţin cinci porunci ale Decalogului se referă la aceasta.
După Biblie, la trei luni după ieşirea din Egipt, în deşertul Sinai a avut loc teofania. „Iar Muntele Sinai fumega tot, pentru că se pogorâse Iahve pe dânsul în foc; şi se ridica din el fum ca fumul dintr-un cuptor, şi tot muntele se cutremura puternic. De asemenea, şi sunetul trâmbiţei se auzea din ce în ce mai tare. Şi Moise grăia, iar Dumnezeu îi răspundea cu glas" de tunet (Ieşirea, 19: 18-19). Iahve a apărut atunci israeliţilor rămaşi la poalele muntelui şi.
29 Cf. G. Fohrer, op. cit., pp. 78 sq.

a încheiat un legământ cu ei, dictând Legea alianţei, care se deschide cu Decalogul şi comportă numeroase prescripţii în legătură cu cultul (Ieşirea, 20: 22-26; 24-26)30. Mai târziu, Moise a avut o nouă întrevedere cu Iahve, şi a primit „cele două table ale Legii, table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" (31: 18; cf. o altă versiune, 34: l, 28). Mendenhall a remarcat31 că forma stilistică a Legii alianţei aminteşte tratatele suveranilor hittiţi din mileniul al II-lea cu vasalii lor din Asia Mică. Dar analogiile între acestea, deşi reale, nu par decisive.
Nu se ştie nimic precis asupra cultului celebrat de către israeliţi în timpul celor patruzeci de ani petrecuţi în pustiu. Ieşirea (26; 38: 8-38) descrie în amănunt sanctuarul din deşert: el constă din „Cortul întâlnirii" care adăposteşte chivotul Legii sau arca Alianţei, ladă de lemn conţinând — după o tradiţie tardivă — tablele Legii (Deuteronomul',

10: 1-5 etc.). Foarte probabil, această tradiție reflectă o situație reală. Corturi sau litiere cultuale, în care erau purtați idolii de piatră, sunt atestate la arabii preislamici. Textele nu menționează chivotul şi cortul împreună, dar, probabil că, la fel ca la arabi, cortul acoperea chivotul. Precum altădată Zeul Tatălui, Iahve, îşi conducea poporul. Chivotul simboliza această prezență invizibilă; dar este imposibil să ştim ce conținea el.
Conform tradiției, Moise a murit în şesurile uscate ale Moabului, în fața Ierihonului. Iahve i-a arătat ținutul Canaanului: „Te-am învrednicit să-1 vezi cu ochii tăi, dar într-însul nu vei intra" (Deuteronomul, 34: 4; cf. Numerii, 27: 12-14). Această moarte corespunde şi ea personalității legendare şi paradigmatice a lui Moise. Tot ce se poate spune despre personajul cunoscut sub acest nume este faptul că a fost marcat de întâlnirile, dramatice şi repetate, cu Iahve. Revelația căreia Moise i-a fost intermediar, a făcut din el, în acelaşi timp, un profet extatic şi oracular şi un „magician"; modelul preoților leviți şi şeful charismatic prin excelență, care a reuşit să transforme un grup de clanuri într-un nucleu de națiune, poporul lui Israel.

60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului

S-a convenit să se numească epoca Judecătorilor perioada care se întinde între ~ 1200, când grupul lui Moise a pătruns în Canaan, condus de către losua, până către ~ 1020, când Saul a fost proclamat rege. Judecătorii erau şefi militari, consilieri şi magistrați. Aceasta este perioada în care alte triburi au acceptat iahvismul, mai cu seamă în urma unor victorii strălucite. Căci Iahve intervine direct în bătălie. El îl asigură pe losua: „Nu te teme de ei că i-am dat în mâinile tale!" (Jos., 10: 8). într-adevăr, Iahve a azvârlit din cer „grindină mare" care a ucis duşmanii cu miile (Jos., 10: 11). După victoria împotriva lui labin, regele Canaanului, Debora şi Barac cântă mânia divină: „Când ieşeai tu, Iahve, din Seir [...], pământul se cutremura şi cerurile se topeau, norii picurau picuri de ploaie" (Judecători, 5: 4 sq.). într-un cuvânt, Iahve se dovedeşte mai puternic decât zeii canaaneenilor. Războiul săvârşit în numele său este un război sfânt32: bărbații sunt consacrați (giddes, „a sanctifica") şi trebuie să respecte puritatea rituală, în ce priveşte prada, ea este „interzisă", adică este în întregime distrusă, oferită prin holocaust lui Iahve.

30 E inutil să precizăm că toate aceste texte au fost redactate, sau editate, mai târziu.

31 C.E. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient East (1955). Ipoteza a fost acceptata, între alții, de W.F. Albright, Yahveh and the Gods of Canaan, pp. 107 sq.

32 G. von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel (1951), rezumat de H. Ringgren, op. cit., pp. 66-67. Termenul „interzis" herem derivă dintr-o rădăcină care înseamnă „sacru". Fenomenul este considerat de Ringgren tipic israelit, dar A. Lods şi W.F. Albright citează alte exemple şi nu numai la semiți; cf. H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, p. 56 şi n. 7.

Dar, adaptându-se la un nou stil de existență, iahvismul evoluează şi se modifică. Se remarcă, la început, o reacție împotriva valorilor exaltate de către toate societățile de păstori. Legea ospeției, lege sacrosanctă la nomazi, este trădată violent de către laela: ea invită în cortul ei pe şeful canaanean Sisera, care fugea învins, şi îl ucide în somn (Judecători, 4: 17 sq.) Sanctuarul mobil din timpul lui Moise cade în desuetudine. Cultul e practicat acum în sanctuare fixe şi în locuri sacre.
Dar, aşa cum trebuie să ne aşteptăm, mai ales confruntarea cu religia canaaneană va fi aceea care va avea consecințe considerabile. De altfel, această confruntare se prelungeşte până în secolul al VH-lea î.Hr. Ca urmare a asocierii Iahve-El, sanctuarele preiahviste aparținând cultului lui El, precum şi numeroase sanctuare canaaneene, îi sunt închinate lui Iahve33. Mai surprinzătoare este confuzia care se făcea, în vremea judecătorilor, între Iahve şi Baal. Se întâlnesc nume compuse cu baal chiar în familii reputate pentru credința lor iahvistă. Faimosul Ghedeon se numeşte şi el Ierubbaal, „Baal luptă" (Judecători, 6: 32). Ceea ce presupune că cuvântul baal, „Domnul", era înțeles ca un epitet al lui Iahve, sau că Baal era venerat alături de Iahve34. La început, Baal a trebuit să fie acceptat ca „zeu al spaimei", specialist, prin excelență, al fecundității. Abia mai târziu, cultul său a fost execrat şi a devenit dovada exemplară a apostaziei.
A fost adoptat în mare parte sistemul sacrificial canaanean. Forma cea mai simplă a sacrificiului consta din ofrande, într-un loc consacrat, a diferite daruri, sau din libații de untdelemn şi de apă. Ofrandele erau considerate hrană pentru divinitate (Judecători, 6: 19). Israeliții încep acum să practice holocaustul ('olah),pe care îl interpretau ca o oblațiune oferită lui Iahve. Ei au împrumutat, în plus, numeroase practici canaaneene în relație cu agricultura, şi chiar anumite ritualuri orgiastice35. Procesul de asimilare se intensifică ulterior, sub regalitate, când auzim vorbindu-se de prostituția sacră a celor două sexe.
Sanctuarele sunt clădite după modelele canaaneene. Ele comportă un altar, massebah (pietre ridicate), asherah (stâlpi din lemn simbolizând-o pe zeița canaaneană cu acelaşi nume), vase pentru libațiuni. Printre obiectele rituale, reținem pe cele mai importante: teraphim-ii (idoli sau măşti) şi efod-urilc (la început un veşmânt aplicat idolului), în jurul sanctuarelor se organizează personalul cultual care le şi păzeşte. E vorba, în primul rând, de preoți şi de leviți; ei oferă jertfe şi scrutează voința lui Iahve prin intermediul sorților şi a efod-urilor. Alături de preoți şi de leviți se

întâlnesc ghicitorii şi prezicătorii (ro'eh), dar suntem slab informaţi asupra atribuţiilor lor. Prezicătorii nu erau legaţi de sanctuare precum profeţii (nâbîini). Exemplul cel mai ilustru este Valaam (Numerii, 22-24): el îl vede pe Iahve în vis sau în stare de veghe; el trebuie să-i vadă pe israeliti pentru a-i putea blestema. Acest tip de extatic este atestat şi în alte societăţi nomade (de exemplu, kăhin-u\ la arabi)36.

Mult mai importantă era funcţiunea „profetului" (nâbî); vom reveni asupra acesteia mai departe (§ 116). Pentru moment să adăugăm că profetismul extatic israelit îşi împlântă rădăcinile în religia canaaneană37. într-adevăr, cultul lui Baal comporta aceşti nâbîim (ci. HI Regi, 18:19 sq.; IV Regi, 10: 19). Dar e vorba de un tip de experienţă extatică destul de comun în Orientul Apropiat antic, cu excepţia Egiptului. Sumerienii cunoşteau „omul care pătrunde în Cer", nume

33 Vezi lista acestor sanctuare în G. Fohrer, op. cit., pp. 111-113. Asupra sincretismului cultelor, vezi G. W. Ahlstrom, Aspects ofSyncretism in Izraelite Religion, pp. 11 sq.; H.H. Rowley, op. cit., pp. 58 sq.

34 Cf. H. Ringgren, op. cit., p. 56; G. Fohrer, op. cit., p. 105.

35 G. Fohrer, op. cit., p. 106; G.W. Ahlstrom, op. cit., pp. 14 sq.

36 J. Pedersen, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs"; J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, pp. 86 sq.

37 Cf. A. Haldar, Association of Cult Prophets among the Ancient Semites, pp. 91 sq., cu bibliografie.

desemnând o călătorie extatică comparabilă aceleia a şamanilor. La Mari, texte din secolul al XVIII-lea vorbesc despre ăpilum („cel care răspunde") sau de muhhum şi muhhutum, bărbaţi şi femei care primesc oracolele zeilor în vis sau în viziunile lor. Aceşti ăpilum şi muhhum corespund nâbîim-ilor. Ca şi profeţii lui Israel, ei foloseau fraze oraculare mai degrabă scurte şi îşi trimiteau mesajele regilor, chiar când era vorba de veşti rele sau de critici împotriva anumitor acţiuni ale suveranului38.

încă în primele secole ale cuceririi şi colonizării se remarcă o influenţă canaaneană în acelaşi timp profundă şi multiformă, într-adevăr, se împrumută de la canaaneeni sistemul ritual, locurile sacre şi sanctuarele; clasa sacerdotală se organizează după modele canaaneene. în sfârşit, profeţii care nu vor întârzia să reacţioneze împotriva supremaţiei preoţilor şi împotriva sincretismului cu cultele fertilităţii sunt, ei înşişi, produsul unei influenţe canaaneene. Si totuşi profeţii se reclamă de la cel mai pur iahvism. Dintr-un anumit punct de vedere, ei aveau dreptate; dar iahvismul pe care îl proclamă asimilase deja elementele cele mai creatoare ale religiei şi culturii canaaneene, atât de violent detestată de către profeţi.

38 Cf. J. Lindblom, op. cit., pp. 29 sq., 85 sq. şi G. Fohrer, op. cit.,pp. 225 sq., care citează alte exemple din Babilon si Asiria.

Capitolul VIII

RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI

61. Protoistoria indo-europenilor

Irupţia indo-europenilor în istorie este marcată prin îngrozitoare distrugeri, între ~ 2300 şi ~ 1900, în Grecia, în Asia Mică, în Mesopotamia, numeroase cetăţi sunt prădate şi incendiate; Troia către ~ 2300, Beycesultan, Tarsus şi vreo trei sute de oraşe şi aglomerări în Anatolia. Documentele menţionează grupuri etnice numite hittiţi, luwieni, mitanni. Dar elemente ariofone sunt atestate şi în alte valuri de năvălitori. Dispersia popoarelor indo-europene începuse cu câteva secole înainte, şi ea s-a prelungit timp de două milenii. Către ~ 1200 arienii pătrunseseră în câmpia indo-gangetică, iranienii erau solid instalaţi în Persia; Grecia şi insulele erau indo-euro-penizate. Câteva secole mai târziu, indo-europenizarea Indiei, a Peninsulei Italiei, a Peninsulei Balcanice şi a regiunilor carpato-danubiene, a Europei Centrale, Septentrionale şi Occidentale — de la Vistula până la Marea Baltică şi Atlantic — era fie săvârşită, fie considerabil avansată. Acest proces caracteristic — migraţie, cucerire de noi teritorii, supunere, urmată de asimilarea locuitorilor — n-a încetat până în secolul al XlX-lea. Nu se mai cunoaşte un exemplu similar de expansiune lingvistică şi culturală de asemenea proporţii.

De mai mult de un secol, savanţii s-au străduit să identifice patria originară a indo-europenilor, să descifreze protoistoria lor şi să lămurească fazele migraţiilor lor. S-a căutat patria originară în nordul şi centrul Europei, în stepele Rusiei,în Asia Centrală, în Anatolia etc. S-a convenit azi să se localizeze focarul indo-europenilor în regiunile de la nordul Mării Negre, între Carpaţi şi Caucaz1. în nordul Mării Negre s-a dezvoltat, între mileniile V-III, cultura zisă de tumuli (kurgari). Către ~ 4000-3500 se remarcă expansiunea sa occidentală până la Tisa. în timpul mileniului următor, reprezentanţii culturii kurgan pătrund în Europa Centrală, în Peninsula Balcanică, în Transcaucazia şi în Anatolia, şi în nordul Iranului (în jur de ~ 3500-3000); în mileniul al III-lea ei ating nordul Europei, zona egeeană (Grecia şi coastele Anatoliei) şi regiunile Mediteranei orientale. După Marija Gimbutas, popoarele care au articulat şi vehiculat cultura tumulilor nu pot fi decât proto-indo-europenii, iar în ultimele faze ale dispersiunii, indo-europenii.

Oricum ar fi, este sigur că originile culturii indo-europene pornesc din neolitic, poate chiar din mezolitic. Pe de altă parte, este de asemenea sigur că în timpul perioadei sale de formaţie această cultură a fost influenţată de către civilizaţiile superioare ale Orientului Apropiat. Utilizarea carului şi a metalului2 a fost transmisă de către o cultură din Anatolia (cultura zisă Kuro-Araxas). în mileniul al IV-lea apar, împrumutate de la popoarele din

1 Vocabularul comun pentru anumite animale (lup, urs, gâscă, somon de râu, viespe, albină) şi arbori (mesteacăn, fag, stejar si salcie) indică o zonă temperată.

2 Termenii pentru „aramă" şi „secure" sunt sumerieni: ei au fost împrumutaţi înainte de separarea grupurilor lingvistice europene (germanic, italic şi celtic, ilirian si trac, grec şi slav).

zona balcano-mediteraneană, statui reprezentând o zeiţă aşezată, făcute din argilă, marmură sau alabastru. Vocabularul comun arată că indo-europenii practicau agricultura, creşteau vite mari (dar şi porcul şi probabil oaia) şi cunoşteau calul sălbatic sau cel domesticit. Deşi n-au putut niciodată să renunţe la produsele agricole, popoarele indo-europene au dezvoltat cu precădere o economic pastorală. Nomadismul pastoral, structura patriarhală a familiei, gustul pentru incursiuni şi organizarea militară în vederea cuceririlor sunt trăsături caracteristice societăţilor indo-europene. O diferenţiere socială destul de radicală este indicată de contrastul dintre tumuli (morminte construite în formă de casă şi bogat împodobite) şi morminte mult mai sărace. Foarte probabil, tumulii (kurgan) erau rezervaţi rămăşiţelor pământeşti ale căpeteniilor.

Pentru subiectul nostru e important să precizam în ce măsură acest mod de existenţă — nomadism pastoral, puternic reorganizat în vederea războaielor şi a cuceririlor — a încurajat şi a facilitat emergenţa valorilor religioase specifice. Este evident că creaţiile societăţilor agricole nu corespund întru totul aspiraţiilor religioase ale unei societăţi pastorale. Pe de altă parte, nu există deloc societate pastorală complet independentă de economia şi religia cultivatorilor. Pe deasupra, în migraţiile şi cuceririle lor, indo-europenii au supus şi au asimilat continuu populaţii agricole sedentare. Altfel spus, destul de curând în istoria lor, indo-europenii au trebuit să cunoască tensiunile spirituale provocate de simbioza unor orientări religioase eterogene, ba chiar antitetice.

62. Primul panteon şi vocabularul religios comun

Se pot reconstitui anumite structuri ale religiei indo-europene comune. Există, mai întâi, indicaţii sumare dar preţioase, aduse de vocabularul religios. De la începutul studierii problemelor, s-a recunoscut radicalul indo-european (de aci înainte prescurtat: i.-e.) deiwos, „cer", în termenii desemnând noţiunea de zeu (lat. dem, skr. deva, iran. dîv, lit. diewas, vechi-germ. tivar) şi în numele principalilor zei: Dyaus, Zeus, Jupiter. Ideea de zeu se vădeşte solidară cu sacralitatea celestă, adică de lumină şi de „transcendenţă" (înălţime) şi, prin extensie, cu ideea de suveranitate şi de creativitate, în sensul său imediat: cosmogonie şi paternitate. Cerul (zeul) este prin excelenţă Tatăl: cf. indianul Dyauspitar, grecul Zeus Pater, illirianul Daipatures, latinul lupiter, scitul Zeus-Papaios, traco-frigianul Zeus-Pappos3.

Deoarece hierofaniile celeste şi atmosferice joacă un rol capital, e normal ca un anumit număr de zei să fie desemnaţi prin substantivul tunet: germ. Donar, Thorr, celt. Taranis (Tanaros), balticul Perkunas, protoslavul Perun etc. Probabil că, deja, în epoca indo-europeană zeul cerului — zeu suprem deoarece e creator al lumii şi cosmocrator — ceda pasul în faţa zeilor furtunii: fenomenul este destul de frecvent în istoria religiilor. Tot astfel, focul provocat de trăsnet este considerat ca fiind de origine celestă. Cultul focului este un element caracteristic al religiilor indo-europene: numele importantului zeu vedic Agni se regăseşte în latinul ignis, lituanianul itgnis, paleo-slavul ogni4. Se poate presupune de asemenea că zeul solar deţinea un loc preponderent încă din protoistorie (cf. vedicul Sîirya, grecul Helios, vechiul germ. saitil, vechiul slav solnce, toate desemnând soarele). Dar zeii solari au cunoscut o istorie destul de

-' Vocabula greacă theos nu se înscrie în aceeaşi serie. Ea derivă dintr-un radical desemnând „sufletul", „spiritul mortului"; cf. lituanianul dwe.\iu, „a respira", paleoslavul dus, „respiraţie", dusa, „suflet". Se poate deci presupune ca theos, „/eu", se dezvoltă plecând de la ideea de morţi divinizaţi.

4 în Iran, numele divinităţii focului este Âtar; dar există indicaţii că, într-o terminologie mai veche a cultului, focul se chema + agni şi nu ătar: vezi Stig Wikander, De r arische Mărmerbund, pp. 77 sq.

instabilă la diferitele popoare indo-europene, mai ales după contactul cu religiile din Orientul Apropiat5, în ce priveşte Glia (+GH'EM), ea era considerată o energie vitală opusă Cerului; dar ideea religioasă a Mamei-Pământ e de dată mai recentă la indo-europcni şi se întâlneşte într-o zonă limitată6. Se găseşte şi un alt element cosmic, Vântul, divinizat în lituanianul Wejopatis, „Stăpânul Vântului" şi în iranianul Vayu şi indianul Vâyu. Dar în cazul acestora din urmă e vorba de mai mult decât de nişte epifanii cosmice: ei prezintă, mai ales iranianul Vayu, trăsăturile caracteristice ale zeilor suverani.

Indo-europenii elaborează o mitologie şi o teologie specifice. Ei practicau sacrificii şi cunoşteau valoarea magico-religioasă a cuvântului şi a cântecului (+KAN). Ei posedau concepții şi ritualuri care le permiteau să consacre spațiul şi să „cosmizeze" teritoriile în care se instalau (acest scenariu mitico-ritual este atestat în India antică, la Roma şi în rândul celților) şi care le permiteau, în plus, să reînnoiască periodic lumea (prin lupta ritualică între două grupuri de celebrând, rit din care subzistă urme în India şi în Iran). Zeii erau considerați ca fiind prezenți la festivități, alături de oameni, şi ofrandele aduse lor erau arse. Indo-europenii nu ridicau sanctuare: foarte probabil, cultul era celebrat într-o incintă consacrată, sub cerul liber. O altă trăsătură caracteristică: transmisia orală a tradiției şi, în timpul întâlnirii cu civilizațiile din Orientul Apropiat, interzicerea de a folosi scrisul.
Dar, cum era de aşteptat, având în vedere numeroasele secole care separă primele migrații indo-europene (hittiți, indo-iranieni, greci, italici) de ultimii (germani, balto-slavi), moştenirea comună nu este întotdeauna recognoscibilă în vocabular, nici în teologiile şi mitologiile epocii istorice. Trebuie ținut cont, pe de o parte, de diferitele contacte culturale realizate în cursul mi grațiilor; nu trebuie uitat, pe de altă parte, că nici o tradiție religioasă nu se prelungeşte indefinit fără schimbări, produse fie de noi creații spirituale, fie prin împrumut, simbioză sau eliminare. Vocabularul reflectă acest proces de diferențiere şi de inovare, început probabil din protoistorie. Exemplul cel mai semnificativ este absența unui termen specific, în indo-euro-peana comună, desemnând „sacrul". Pe de altă parte, în iraniană, în latină şi în greacă dispunem de doi termeni: av. spenta/yaozdăta (cf., de asemenea, got. hails/weih); lat. sacer/sanctus; gr. hieroslhâgios. „Studiul fiecăruia din cuplurile atestate... ne face să presupunem, în preistorie, o noțiune cu față dublă: pozitivă, «ceea ce este încărcat cu prezență divină» şi negativă «ceea ce este interzis atingerii oamenilor»."7 De asemenea, după Benveniste, nu exista un termen comun pentru a desemna „sacrificiul". Dar această absență „are drept compensație, în diversele limbi şi adesea în interiorul fiecăreia, o mare diversitate de desemnări corespunzând diverselor forme de acțiune sacrificială: libație (skr.juhoti, gr. spe'ndo), legământ verbal solemn (lat. uoueo, gr. eukhomai), banchet somptuos (lat. daps), fumigație (gr. thiio), rit al luminii (lat. lustro)"*. Cât despre „rugăciune", terminologia s-a constituit plecând de la două rădăcini
5 în plus, sacralitatea reprezentată de Soare a permis, în vremea sincretismului greco-oriental, o îndrăzneață reelaborare teologică şi filosofică, astfel încât s-ar putea spune că zeul solar a fost ultima teofanie cosmică ce avea să dispară în fața expansiunii monoteismului iudeo-creştin.
6 Adăugăm că, mai târziu, omul, ca făptură terestră (GHCMON), se opune în Occident ființelor celeste, în vreme ce în Orient găsim o concepție despre om ca făptură rațională, (MCNU), opusă animalelor; cf. Devota, Origini indo-europene, pp. 264 sq.
7 E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-europeennes, II, p, 179. Cât priveşte religia, „neconcepând această realitate omniprezentă ca o instituție separată, indo-europenii nu aveau termen pentru aodesemna",ib/J.,p. 265. Georges Dumezil a analizat în mai multe rânduri vocabularul indo-european al sacrului; vezi, ultima, La religion romaine archaiqiie (ediția a 2-a, 1974), pp. 131-146.
8 Ibid., p. 223. Eric Hamp totuşi a reconstituit de curând termenul comun pentru „sacrificiu"; cf. JIES, I, 1973, pp.320-322.

diferite9. Pe scurt, încă din protoistoria comună, diversele popoare indo-europene marcau o tendință continuă în a reinterpreta tradițiile religioase. Acest proces s-a intensificat în cursul migrațiilor.
63. Ideologia tripartită indo-europeană
Fragmentele diferitelor mitologii indo-europene constituie o sursă importantă. Desigur, aceste fragmente sunt de vârste diferite şi ne-au fost transmise prin documente eterogene şi de valoare inegală: imnuri, texte rituale, poezie epică, comentarii teologice, legende populare, istoriografii, tradiții tardive înregistrate de autorii creştini, după convertirea popoarelor Europei Centrale şi Septentrionale. Totuşi, toate aceste documente sunt prețioase, căci ele păstrează sau reflectă (chiar deformate) numeroase concepții religioase originare. Exagerările şi erorile „mitologiei comparate", aşa cum o înțelegeau Max Miiller şi epigonii săi, nu trebuie să ne interzică utilizarea acestor materiale. Este suficient să nu ne înşelăm asupra valorii lor documentare. Un mit atestat în Rig Veda nu poate fi posterior mileniului al II-lea î.Hr., în timp ce tradițiile consemnate de Titus Livius, de epopeea irlandeză sau de Snorri Sturluson, sunt, din punct de vedere cronologic, considerabil mai tinere. Dar dacă astfel de tradiții sunt în deplin acord cu mitul vedic, este greu să ne îndoim de caracterul lor comun indo-european, mai ales dacă o astfel de verificare a mărturiilor nu este izolată, ci poate fi articulată într-un sistem.
Este ceea ce a demonstrat Georges Dumezil într-o serie de lucrări care au înnoit radical studiul comparat al mitologiilor şi religiilor indo-europene. Nu este cazul să le rezumăm aici. E de ajuns să spunem că cercetările savantului francez au degajat o structură fundamentală a societății şi ideologiei indo-europene. Diviziunii societății în trei clase — preoți, războinici, agricultori-crescători de vite — îi corespundea o ideologie trifuncțională: funcția suveranității magice şi juridice, funcția zeilor forței războinice şi, în sfârşit, aceea a divinităților fecundității şi

prosperității economice. La indo-iranieni sesizăm mai bine această diviziune tripartită a zeilor şi a societății, într-adevăr, în India veche, claselor sociale brahmana (preoți, sacrificatori), ksatriya (militari, protectori ai comunității) şi vaisya (producători) le corespund zeii Varuna şi Mitra, Indra şi gemenii Nâsatya (sau Asvinii). Aceiaşi zei se regăsesc, citați în aceeaşi ordine, în tratatul încheiat de un rege hittit, către 1380, cu un şef al paraindienilor (Mrtani) în Asia Mică: Mitra-(V)aruna [variantă Uruvana], Indara, cei doi Năsatya. La fel, Avesta face distincție între preoți (ăthra.vari), războinici (luptând în care, rathae-star), crescătorii agricultori (vastryo fsuyanf); cu deosebirea că, în Iran, această diviziune socială nu s-a înăsprit într-un sistem de caste. După Herodot (IV, 5-6), sciții iranieni cunoşteau şi ei împărțirea în trei clase şi tradiția s-a menținut până în secolul al XlX-lea, la osetinii din Caucaz, descendenți direcți ai sciților.
Celții împărțeau societatea în druizi (preoți, jurişti), aristocrație militară (flaith, literal, „putere", echivalentul skr. ksatră) şi bo airig, oameni liberi (airig) posesori de vaci (bo). După Dumezil, se poate discerne o diviziune asemănătoare în tradițiile mitice, dar puternic istoricizate, ale întemeierii Romei: regele Romulus, protejat de Jupiter; etruscul Lucumon, tehnician al războiului; Tatius şi sabinii care aduc femeile şi bogățiile. Triada capitolină — Jupiter, Marş, Quirinus — constituie întrucâtva modelul divin, celest al societății romane, în sfârşit, o triadă analoagă domină religia şi mitologia scandinavă: zeul suveran Othin, Thorr, luptătorul şi Freyr, patronul fecundității.
9 Gruparea dialectală originară hittită-slavă-baltică-armeană (-germanică?) atestă forme înrudite cu hittitul maltai — „a se ruga", în timp ce iraniana, celta, greaca prezintă termeni derivați din rădăcina +ghwedh — „a se ruga, a dori"; Benveniste, ibid., p. 245.

Diviziunea primei funcții în două părți sau tendințe complementare — suveranitate magică şi suveranitate juridică — este clar ilustrată în cazul cuplului Varuna şi Mitra. Pentru vechii indieni, Mitra este, într-adevăr, zeul suveran „sub aspectul său rațional, clar, ordonat, calm, binevoitor, sacerdotal — şi Varuna, suveranul sub aspectul său agresiv, sumbru, inspirat, violent, teribil, războinic"10. Or, acelaşi diptic se regăseşte mai cu seamă la Roma, cu aceleaşi opoziții şi aceleaşi alternanțe: pe de o parte opoziția între Luperci — tineri alergând goi de-a lungul oraşului si atingându-le pe trecătoare cu o fâşie din piele de capră, pentru a le fecunda — şi flamini, preoții prin excelență; pe de altă parte, structurile şi comportamentele diferite ale primilor doi regi ai Romei: Romulus, care întemeiază cele două culte ale lui Jupiter cel temut, şi Numa, care întemeiază un sanctuar pentru Fides Publica şi profesează o devoțiune cu totul particulară față de această zeiță care garantează buna credință şi înregistrează jurămintele. Opoziția Romulus-Numa conține în principiul său opoziția Luperci-flamini si, pe de altă parte, ea corespunde în toate privințele polarității Varuna-Mitra.
Analizând cele două aspecte ale suveranității divine la indieni şi la romani, Georges Dumezil a subliniat cu pertinență deosebirile, în India vedică, la fel ca şi la Roma, se recunoaşte aceeaşi structură indo-europeană, dar cele două „câmpuri ideologice" nu sunt omogene. „Romanii gândesc istoric, în vreme ce indienii gândesc fabulos. Romanii gândesc național, indienii cosmic". Gândirii empirice, relativiste, politice, juridice a romanilor i se opune gândirea filosofică, absoluta, dogmatică, morală şi mitică a indienilor11. Se pot discerne diferențe asemănătoare în „câmpurile ideologice" şi la alte popoare indo-europene. Aşa cum am spus, documentele de care dispunem constituie expresiile specifice ale diferitelor popoare ariofonc, în decursul istoriei, în fapt, ceea ce putem surprinde e numai structura generală a ideologiei indo-europene, nu gândirea şi practicile religioase ale comunității originare. Dar această structură ne informează cu privire la tipul de experiență şi de speculație religioasă propriu indo-europenilor. Ea ne permite, în plus, să apreciem creativitatea specifică a fiecăruia dintre popoarele ariofone.
Cum era de prevăzut, cea mai mare diversificare morfologică este atestată la nivelul celei de a treia funcții, căci expresiile religioase în legătură cu abundența, pacea, fecunditatea sunt în chip necesar în relație cu geografia, economia şi situația istorică a fiecărui popor, în ce priveşte funcția a doua, forța fizică, în special uzul forței în bătălii, Georges Dumezil a pus în lumină un anumit număr de corespondențe între India (aparținând de acum indo-europenilor), Roma şi lumea germanică. Astfel, proba inițiatică prin excelență consta, foarte probabil, din lupta tânărului războinic împotriva a trei adversari sau a unui monstru tricefal (reprezentat de un manechin?), într-adevăr, un scenariu asemănător se lasă descifrat în povestea luptei victorioase a eroului irlandez Cuchulainn împotriva celor trei frați, şi în lupta celui de al treilea, Horațiu, împotriva celor trei Curiați; de asemenea, în mitul lui Indra şi cel al eroului iranian Thraetaona, ucigând, fiecare, un monstru cu trei capete. Victoria stârneşte la Cuchulainn şi Horațiu o „furie" (furor, celticul fer g) periculoasă pentru societate şi care trebuie exorcizată ritualic, în plus, tema mitică a celor „trei păcate" ale lui Indra găseşte asemănări, în Scandinavia, în gesta eroului Starcatherus şi, în Grecia, în mitologia lui Herakles12. Foarte probabil, aceste teme rnitico-rituale nu epuizau mitologia şi tehnicile războinicului din epoca comună
10 G. Dumezil, Mitra-Varuna (ediția a 2-a, 1948), p. 85.
11 G. Dume/Jl, Serviux el la Fortune, pp. 190-192.

12 Aceste trei păcate se comit în legătură cu cele trei funcțiuni, situându-se, într-adevăr, în domeniile de ordin religios, al idealului războinic, al fertilității — ceea ce confirmă ipoteza trifuncțională. Să adăugăm că identificarea unui motiv indo-european comun, în mitologia lui Herakles, este semnificativă, căci, în Grecia, ideologia tripartită a fost foarte curând dezarticulată ca rezultat al simbiozei cu cultura egeeană.

indo-europeană. Dar este important să constatăm că ele s-au păstrat la cele două extreme ale dispersiei, în India şi Irlanda.

Atât cât se poate judeca, ideologia tripartită constituia un sistem coerent dar flexibil, completat în chip divers de o multitudine de forme divine, de idei şi practici religioase. Vom avea ocazia sa apreciem numărul şi importanța lor studiind separat diferitele religii indo-euro-pene. Sunt motive să credem că ideologia tripartită, deşi elaborată într-o epocă comună, îndepărtase sau reinterpretase radical concepții de asemenea venerabile, de exemplu aceea a zeului Cerului, creator, suveran şi Tată. Deposedarea lui Dyauspitar în folosul lui Varuna, ale cărei urme se găsesc în Rig Veda, pare să reflecte, sau să prelungească, un proces mult mai vechi.

64. Arienii în India

în perioada lor comună, triburile indo-europene se desemnau printr-un termen semnificând „(om) nobil", airya în avestică, ărya în sanscrită. Arienii începuseră să pătrundă în India de nord-vest la începutul mileniului al II-lea; patru sau cinci secole mai târziu ocupau regiunea celor „Şapte Râuri", săptă sindhavah13, adică bazinul Indusului superior, Pendjabul. După cum am văzut (§ 39), este posibil ca năvălitorii să fi atacat şi ruinat anumite oraşe harappiene. Textele vedice evocă luptele împotriva acelor dăsa ori dasyu, m care se pot recunoaşte continuatorii sau supraviețuitorii civilizației Indusului. Ei sunt descrişi ca având pielea neagră, „fără nas", vorbind o limbă barbară şi practicând cultul falusului (sisna deva). Sunt bogați în turme şi locuiesc în oraşe întărite (pur). Acestea sunt „fortărețele" pe care Indra — supranumit purandara, „distrugătorul de cetăți" — le asedia şi le dărâma cu sutele. Luptele au avut loc înainte de compunerea imnurilor, căci amintirea lor e puternic mitologizată. Rig Veda mai menționează şi o altă populație vrăjmaşă: pani, cei care fură vaci şi resping cultul vedic. E probabil ca Hariyupîyă, oraş pe malurile râului Ravi, să fie identic cu Harappa. în plus, textele vedice fac aluzie la ruinele (arma, armakd) locuite de „vrăjitoare"; ceea ce arată că arienii asociau oraşele ruinate cu vechii locuitori ai regiunii14.

Totuşi simbioza cu aborigenii începe destul de devreme. Astfel, dacă în cărțile târzii ale Rig Vedei cuvântul dăsa înseamnă „sclav", desemnându-i pe acei Dăsa învinşi, alți membri ai populației supuse par să se fi integrat convenabil în societatea ariană; de pildă, şeful Dăsa este lăudat pentru că îi ocroteşte pe brahmani (RV, VIU, 46,32). Căsătoriile cu femei autohtone lasă urme în limbă. Sanscrita vedică posedă o serie de foneme, în special consoanele cerebrale, pe care nu le găsim în nici un alt idiom indo-european, nici chiar în iraniană. E foarte verosimil că aceste consoane oglindesc pronunția aborigenilor în efortul lor de a învăța limba stăpânitorilor lor. Tot aşa, vocabularul vedic păstrează un mare număr de cuvinte anariene. în plus, anumite mituri sunt de origine autohtonă15. Acest proces de simbioză rasială, culturală şi religioasă, atestat din cele mai vechi timpuri, se va amplifica pe măsură ce arienii vor înainta în câmpia Gangelui.

Indienii vedici practicau agricultura, dar economia lor era mai ales pastorală. Vitele îndeplineau rolul monedei. Se consuma laptele şi produsele lui, precum şi carnea bovinelor. Calul era foarte prețuit, dar nu era folosit decât în războaie, incursiuni şi rituale regale (cf. § 73). Arienii nu aveau oraşe şi nu cunoşteau scrierea, în ciuda simplității culturii lor materiale,

13 Numele este cunoscut şi în Avesta: Haptahindu.

14 B. şi R. Alchin, The Birth of Indian Civilization, p. 155. Transformarea duşmanilor tereştri în „demoni", „fantome" sau „vrăjitori" e un fenomen destul de frecvent; vezi M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 51 sq.

15 Vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 348 sq., 409.

dulgherii şi făurarii în bronz se bucurau de un înalt prestigiu16. Fierul începe să fie folosit abia către ~ 1050. Triburile erau conduse de şefi militari, rǎjǎ. Puterea acestor regi mărunți era îngrădită de către sfaturile obştei (sabhă şi samiti). Către finele epocii vedice, organizarea societății în patru clase sociale era terminată. Termenul vama, desemnând clasele, înseamnă „culoare": indiciu al multiplicității etnice care a stat la temelia societății indiene.

Imnurile nu ne dezvăluie decât unele aspecte ale vieții în epoca vedică. Tabloul e mai degrabă sumar. Arienii iubesc muzica şi dansul; cântă din flaut, lăută şi harpă. Le plac băuturile îmbătătoare, soma şi sură, aceasta din urmă fără semnificație religioasă. Jocul de zaruri era destul de popular: un întreg imn din Rig Veda (X, 34) îi este consacrat. Numeroase imnuri fac aluzie la conflictele dintre diversele triburi ariene. Cel mai însemnat dintre ele, tribul Bharata, triumfase sub conducerea regelui Sudas asupra a zece prinți confederați. Dar Rig Veda este destul de săracă în date istorice. Numele unor triburi vedice — de pildă, cel al tribului Bharata — reapar în literatura posterioară.

Mahăbhărata, alcătuită la cel puțin cinci sau şase secole după epoca vedică, relatează marele război dintre fiii lui Kuru şi verii lor, fiii lui Păndu. Conform tradiției păstrate în textele Purănă, acest război ar fi avut loc către ~ 1400, în Madhyadesa, în centrul peninsulei, fapt care arată pătrunderea arienilor dincolo de Gange, în vremea când s-a redactat marele tratat teologic Satapatha Brahmana, între ~ 1000 şi ~ 800, erau arianizate provinciile Kosala si Videha. La rândul său, Rămăyăna arată că influența ariană se întindea spre sud.

Adversarii arienilor au fost mitologizați, metamorfozați în „demoni" şi „vrăjitori"; tot astfel, luptele pentru cucerirea teritoriului au fost transfigurate, mai precis asimilate luptelor lui Indra împotriva lui Vrtra şi a altor Ființe „demonice". Vom discuta mai târziu implicațiile cosmologice ale unor astfel de lupte exemplare (§ 68). Pentru moment, să precizăm că ocuparea unui nou teritoriu devenea legitimă prin ridicarea unui altar gărhapatya) dedicat lui Agni17. „Se zice despre cineva că s-a instalat (avasyati) când şi-a construit un gărhapatya, şi toți aceia care construiesc altarul focului sunt stabiliți" (Satapatha Br., VII, 1,1, 1-4). Dar ridicarea unui altar dedicat lui Agni nu este altceva decât imitarea rituală a Creației. Altfel spus, teritoriul ocupat este, în prealabil, transformat din „haos" în „cosmos"; el primeşte, prin puterea ritului, o „formă" şi devine real.

După cum vom vedea imediat, panteonul vedic este dominat de zei masculini. Cele câteva zeițe, cărora li se cunoaşte numele, joacă un rol mai degrabă şters: enigmatica Aditi, Mama zeilor; Usâs, zeița dimineții; Rartri, Noaptea, căreia îi e consacrat un frumos imn (RV, X, 127). Cu atât mai semnificativă este deci poziția dominantă a Marii Zeițe în hinduism: ea ilustrează, desigur, triumful religiozității extrabrahmanice şi, totodată, puterea creatoare a spiritului indian. Evident, trebuie ținut seama de faptul că textele vedice reprezintă sistemul religios al unei elite sacerdotale care era în serviciul unei aristocrații militare; restul societății — adică majoritatea, cei din castele vaisya şi sudra — împărtăşeau probabil idei şi credințe asemănătoare cu acelea pe care Ie regăsim, cu două mii de ani mai târziu,în hinduism18. Imnurile nu reflectă religia vedică în ansamblul său; ele au fost compuse pentru un auditoriu preocupat mai ales de bunurile terestre: sănătate, viață îndelungată, copii numeroşi, turme bogate, avere19. Este,

16 Bineînțeles, trebuie completată această descriere a culturii materiale cu „lumea paralelă" a valorilor magico-religioase ale uneltelor şi a mitologiilor lor.

17 Cf, A.K. Coomaraswamy, The. Rigveda as Land-năma-bok, p. 16; M. Eliade, Le mythe de l'e'ternel retour, p. 22.

18 Cf. Louis Renou, Religions of Ancient India, p. 6.

iy Ceea ce ne aduce aminte de situația religiei greceşti în epoca homerică: poemele se adresau unei elite militare, puțin sau deloc interesată de misterele fertilității cosmice si de postexistenta sufletului, mistere care dominau, totuşi, activitatea religioasă a soțiilor şi a supuşilor lor.

aşadar, posibil să ne gândim că anume concepții religioase, care vor deveni populare mai târziu, erau deja articulate în epoca vedică.

Puterea creatoare a spiritului indian, pe care am evocat-o mai sus, apare mai ales în procesul de simbioză, de asimilare şi revalorizare care a dus la arianizarea Indiei şi, mai târziu, la hinduizarea ei. Căci acest proces, de mai multe ori milenar, s-a înfăptuit în confruntare cu sistemul religios elaborat de către brahmani pe baza „revelației" vedice (sruti). în cele din urmă, unitatea religioasă şi culturală a Indiei a fost rezultatul unui lung şir de sinteze, înfăptuite sub semnul poețiior-filosofi şi al ritualiştilor epocii vedice.

65. Varuna, divinitate primordială: Devii şi Asurii

Imnurile nu prezintă cea mai veche formă a religiei vedice. Dyaus, zeul indo-european al cerului, dispăruse deja din cult. Numele său a ajuns, în epoca Vedelor, să însemne „Cerul" sau „ziua". Vocabula indicând personificarea sacralității uraniene a sfârşit prin a desemna un fenomen natural. Este vorba de un proces destul de frecvent în evoluția zeilor cereşti: ei pălesc în fața altor zeități şi devin dii oțioşi. Doar în măsura în care este venerat ca Zeu Suveran, reuşeşte un zeu celest să-şi păstreze prestigiul inițial20. Totuşi, poeții vedici îşi amintesc încă de „Cerul care ştie totul" (Atharva Veda, I, 32,4) şi îl invocă pe „Cerul Părinte", Dyauspitar (ibid., VI, 4, 3); Dyaus este prezent, mai ales, în cuplul primordial, Dyăvăprithivî, „Cerul şi Pământul" (RV, I, 160).

Foarte curând, locul lui Dyaus a fost luat de Varuna, Zeul Suveran prin excelență. Nu se cunosc bine etapele care au precedat promovarea sa la rangul de Rege Universal, samraj (RV, VII, 82, 2). Varuna este desemnat mai ales cu titlul de asum, titlu pe care îl posedă şi alți zei, de pildă Agni (e.g. AV, 1,101 etc.). Or, Asurii constituiau familia divină cea mai veche (AV, VI, 100, 3). Textele vedice fac aluzie la conflictul care i-a opus pe zei (deva) Asurilor. Acest conflict va fi pe larg înfățişat şi comentat, în epoca postvedică, în textele Brahmana, tratate consacrate misterului sacrificiului, într-adevăr, victoria zeilor a fost hotărâtă când Agni, la îndemnul lui Indra, i-a abandonat pe Asuri, care nu posedau sacrificiul (RV, X, 124: V, 5); la puțin timp după aceasta, Devii le-au răpit Asurilor Cuvântul sacrificial (Văc). Indra 1-a invitat atunci pe Varuna să treacă în regatul său (RV, V, 5). Victoria zeilor Deva asupra celor Asura a fost asimilată triumfului lui Indra asupra Dasyuților, care au fost totodată azvârliți în întunericul cel mai adânc (AV, IX, 2,17; cf. RV, VII, 99, 4 etc.).

Acest conflict mitic reflectă lupta „zeilor tineri", conduşi de Indra, împotriva unui grup de divinităţi primordiale. Faptul că zeii Asura sunt cunoscuţi ca „magicieni" prin excelenţă (AV, III, 9, 4; VI, 72,1) şi că au fost asimilaţi cu sudra, nu înseamnă că ei reprezintă pe zeii populaţiilor autohtone preariene. în Vede, titlul asura constituie un epitet întrebuinţat pentru oricare zeu, chiar pentru Dyaus şi Indra (acesta din urmă e numit „Suveranul Asurilor", AV, VI, 83,3). Altfel spus, termenul asura se referă la puterile sacre specifice unei situaţii primordiale, în speţă aceleia care exista înainte de alcătuirea prezentă a lumii. „Zeii cei tineri", Deva, n-au pierdut ocazia să-şi însuşească aceste puteri sacre; acesta e motivul pentru care ei beneficiază de epitetul asura.

E important de subliniat că „vremea Asurilor" precedă epoca actuală, condusă de către Deva. în India, ca şi în numeroase religii arhaice şi tradiţionale, trecerea de la o epocă primordială la epoca actuală este explicată în termeni cosmogonici: trecerea de la o „stare" haotică la o

20 Cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, pp. 68 sq.

lume organizată, un „Cosmos". Vom regăsi acest fundal cosmogonic în bătălia mitică a lui Indra împotriva Dragonului primordial, Vrtra (§ 68). Or, ştim că Varuna, ca zeu primordial, asum, prin excelenţă, a fost identificat cu Vrtra. Această identificare a făcut posibil un şir de speculaţii esoterice asupra misterului bi-unităţii divine.

66. Varuna: Rege Universal şi „magician"; „/ta" şi „măyă"

Textele vedice îl înfăţişează pe Varuna ca Zeu Suveran: el domneşte peste lume, zei (deva) şi oameni. El „a întins pământul, ca un măcelar care jupoaie pielea animalului ucis, şi o aşterne ca pe un covor înaintea Soarelui". El „a pus laptele în vaci, înţelegere în inimi, focul în ape, soarele pe cer, soma pe munte" (RV, V, 85, 1-2). Cosmocrator, el posedă unele atribute ale zeilor celeşti; el este visvadarsata, „pretutindeni vizibil" (RV, VIII, 41,3), omniscient (AV, IV, 16,2-7) şi infailibil (RV, IV, 16,2-7). El are „o mie de ochi" (RV, VII, 34,10), formulă mitică pentru stele, întrucât „vede tot" şi nu-i scapă nici un păcat, oricât de ascuns ar fi, oamenii se simt „ca sclavii" în prezenţa lui (RV, 1,25,1). „Suveran teribil", adevărat „maestru al legăturilor", el are puterea magică de a lega de la distanţă victimele sale precum şi de a le dezlega. Numeroase imnuri şi ritualuri au ca obiect ocrotirea ori eliberarea omului de „capcanele lui Varuna"21. El este înfăţişat cu o funie în mâini, şi, în ceremonii, tot ceea ce e legat de el, începând cu nodurile, se cheamă „varunian".

în ciuda acestor prestigii spectaculoase, Varuna e deja în declin în epoca vedică. El e departe de a se bucura de popularitatea lui Indra, de pildă. Dar de el se leagă două noţiuni religioase care vor avea un viitor excepţional: rta şi măyă. Cuvântul rta, participiu trecut de la verbul „a se adapta", desemnează ordinea lumii, ordine cosmică, liturgică şi morală, în acelaşi timp22. Nu există vreun imn închinat lui rta, dar termenul este citat frecvent (mai mult de 300 de ori în Rig Veda). Se proclamă ca făurirea lumii s-a făcut în conformitate cu rta, se repetă că zeii acţionează potrivit lui rta, ca rta stăpâneşte atât ritmurile cosmice, cât şi conduita morală. Acelaşi principiu guvernează şi asupra cultului. „Tronul lui rta" se află în cel mai de sus cer sau în altarul focului.

Or, Varuna a crescut în „casa" lui rta, declară că îl iubeşte pe rta şi mărturiseşte pentru rta. Varuna e numit „Regele lui rta" şi se zice că această normă universală, identificată cu adevărul, se „întemeiază" în el. Cel care încalcă legea este răspunzător în faţa lui Varuna, şi doar Varuna, şi numai el, restabileşte ordinea compromisă prin păcat, eroare ori neştiinţă. Vinovatul aşteaptă absolvirea prin intermediul sacrificiilor (prescrise, de altfel, de Varuna însuşi). Toate acestea pun în lumină structura sa de zeu-cosmocrator. Cu timpul, Varuna va deveni un deus otiosus, supravieţuind mai ales în erudiţia ritualiştilor şi în folclorul religios. Totuşi, raporturile sale cu ideea de ordine universală sunt suficiente ca să-i asigure un loc important în istoria spiritualităţii indiene23.

La prima vedere, pare paradoxal ca păstrătorul lui rta să fie, în acelaşi timp, strâns legat de măyă. Legătura este totuşi uşor de înţeles dacă ţinem cont de faptul că creativitatea cosmică

21 M. Eliade, Images et symboles, pp. 124 sq. H. Petersson i-a explicat numele pornind de la rădăcina indo-europeană uer, a lega.

22 „Când vezi locul eminent pe care îl ocupă aceeaşi noţiune, aproape acelaşi cuvânt, atât la paraindienii din Mesopotamia si din Siria, ca si la iranienii de toate nuanţele, ai dovada că ea constituia deja fondul reflecţiilor şi explicaţiilor indo-iranienilor indieni" (G. Dumezil, „Ordre, fantaisie, changement", p. 140).

23 în limba clasică, termenul rta va fi înlocuit de vocabula dharma, al cărei destin grandios îl vom urmări mai târziu, în Rig Veda, dhăman şi dhărman se citează de 96 şi, respectiv, 54 de ori.

a lui Varuna are un aspect „magic", totodată. Termenul măyâ este derivat de către aproape toţi lingviştii de la rădăcina măy, „a schimba", în Rig Veda, măyă desemnează „schimbarea stricătoare sau dăunătoare a bunelor mecanisme, schimbarea demonică şi înşelătoare şi, totodată, stricarea stricăciunii"24. Altfel spus, există măyă rele şi

măyă bune. în primul caz este vorba de „vicleşuguri" şi de „vrăji", în special de vrăji de transformare de tip demonic, precum acelea ale Şarpelui Vrtra, care este măyin-u\, adică magicianul, trickster-ul, prin excelență. O astfel de măyă alterează ordinea cosmică, împiedică, de pildă, mersul soarelui sau ține apele legate etc. Cât despre bunele măyâ, ele sunt de două feluri: 1) măyă de luptă, „anti-măyă" folosite de Indra când îşi măsoară forțele cu ființele demonice25; 2) măyă creatoare de forme şi de ființe, privilegiu al zeilor suverani şi în primul rând al lui Varuna. Această măyă cosmologică poate fi considerată ca echivalând cu rta. într-adevăr, numeroase pasaje prezintă alternanța zilei cu noaptea, mersul soarelui, căderea ploii şi alte fenomene care țin de rta, ca rezultate ale acestei măyă creatoare.
Aşadar în Rig Veda, cu vreo 1500 de ani înainte de Vedănta clasică, se percepe sensul inițial al conceptului de măyă „schimbare voită", adică prefacere — creație sau distrugere — si „prefacere a prefacerii". Remarcăm încă de acum că originea conceptului filosofic de măyă — iluzie cosmică, irealitate, nonființare — se află în egală măsură în ideea de „schimbare", de alterare a ordinii cosmice, deci de transformare magică sau demonică, precum şi în ideea de putere creatoare a lui Varuna, care, prin intermediul măyă sale, restabileşte ordinea Universului, înțelegem astfel de ce măyă a ajuns să însemne iluzie cosmică: pentru că, de la început, e vorba de o noțiune ambiguă, ba chiar ambivalență; nu numai alterare demonică a ordinii cosmice, ci şi creativitate divină, totodată. Mai târziu, Cosmosul însuşi va deveni, în Vedănta, o „transformare" iluzorie, altfel spus un sistem de schimbări lipsit de realitate.
Revenind la Varuna, să precizăm că modalitatea sa de existență — suveran teribil, magician şi maestru al capcanelor — permite o apropiere surprinzătoare cu dragonul Vrtra. Orice am crede despre înrudirea etimologică a numelor lor26, e de remarcat că ambii zei sunt în relație cu Apele, şi în primul rând cu „Apele prizoniere" („marele Varuna a ascuns marea...", RV, IX, 73,3). Noaptea (nonmanifestatul)27, Apele (virtualul, semințele), „transcendența" şi „nonacți-unea" (trăsături ale zeilor suverani) au o solidaritate mitică şi metafizică, totodată, pe de o parte, cu „legăturile" de orice fel şi, pe de altă parte, cu dragonul Vrtra, care, după cum vom vedea, a „întemnițat", a „oprit" şi „înlănțuit" Apele.
Mai mult încă, Varuna este asimilat cu Şarpele Ahi şi cu Vrtra28. în Atharva Veda (XII, 3,57) el e numit „viperă". Dar mai ales în Mahăbhărata, însă, Varuna este identificat cu şerpii. El e numit „Stăpânul Mării" şi „Rege peste naga"; or, Oceanul este „culcuşul şerpilor naga"29.

67. Şerpi şi Zei. Mitra, Aryaman, Aditi

Această ambiguitate şi ambivalență a lui Varuna este importantă din mai multe puncte de vedere. Dar mai ales caracterul exemplar al unirii contrariilor e ceea ce trebuie să ne rețină

24 Cf. G. Dumezil, art. cit., pp. 142 sq., cu bibliografie.
25 „El i-a înfrânt pe măyin-i prin măyă; acesta este laitmotivul a numeroase texte (Bergaigne, III, p. 82). Printre „vrăjile" lui Indra se numără în primul rând puterea sa de transformare; cf. M. Eliade,/ma^e,ţ et Symholes, pp. 131 sq.; G. Dumezil, op. cit., pp. 143-144.
26 Cf. M. Eliade, Images et symboles, pp. 128 sq.
27 Anumite pasaje din Rig Veda (de exemplu, l, 164, 38) vedeau în Varuna nonmanifestatul, virtualul, eternul. 2S Vezi referințele grupate de A. Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 391, nota.
29 Mahăbhărata, \, 21,6 şi 25,4. în alte pasaje din Mahăbhărata regele Varuna este socotit printre cei mai importanți naga, şi c citat alături de şerpii mitici atestați deja în sursele vedice; cf. G. Johnsen, „Varuna and Dhrtarăşţra", p. 260 sq.

atenția. Acest aspect constituie într-adevăr una dintre caracteristicile gândirii religioase indiene, cu multă vreme înainte de a deveni obiect al filosofici sistematice. Ambivalența şi unirea contrariilor nu sunt proprii numai lui Varuna. Rig Vadă, încă (1,79, l), îl numea pe Agni „şarpe furios". Aitareya Brahmana (IE, 36) afirmă că Şarpele Ahi Budhnya este într-un chip invizibil (paroksena) ceea ce Agni este la modul vizibil (pratyakşa). Cu alte cuvinte, Şarpele este o virtualitate a Focului, în vreme ce întunericul este lumină nemanifestată, în Văjasaneyi Samhită (V, 33), Ahi Budhnya şi Soarele (Aja Ekapad) sunt identificați. Când se ridică în zori, Soarele „se dezleagă de Noapte... la fel cum Ahi se desface de pielea sa" (Sat. Br., II, 3; I, 3 şi 6). Tot astfel zeul Soma, „aidoma lui Ahi, iese, târându-se, din pielea sa cea veche" (RV, IX, 86,44). Saîapatha Brahmana îi identifică cu Vrtra (III, 4, 3,13 etc.). Se afirmă că zeii Aditia erau inițial Şerpi. Lepădându-se de pielea lor cea veche — ceea ce vrea să" însemne că şi-au câştigat nemurirea („au învins Moartea") — ei au devenit Zei, Deva (Pancavimsa Br., XXV, 15,4). în fine, Sat. Br. (XIII, 4, 3, 9) declară că „ştiința Şerpilor (sarpavidyă) este Veda"^Q. în alți termeni, doctrina divină este în chip paradoxal identificată cu o „ştiință" care, cel puțin la început, avea un caracter „demonic".
Desigur, asimilarea Zeilor cu Şerpii prelungeşte întrucâtva ideea, atestată în Brhadăranyaka Upanisad (I, 3, 1) că Devii şi Asurii sunt copiii lui Prajăpăti, Asurii fiind mai vârstnici. Descendența comună a unor figuri antagonice constituie una dintre temele favorite în ilustrarea unei unități-totalități primordiale. Vom afla un exemplu spectaculos când vom studia interpretările teologice ale faimoasei lupte mitice dintre Indra şi Vrtra.

Cât despre Mitra, rolul său este secundar atâta vreme cât e izolat de Varuna. în Veda, îi este consacrat un singur imn (RV, III, 59). Dar el împarte împreună cu Varuna atributele suveranității, întruchipând aspectul paşnic, binevoitor, juridic şi sacerdotal. După cum îl arată şi numele el, este „învoiala" personificată, aidoma lui Mithra avcstic. El înlesneşte pactele între oameni şi îi face să îşi țină angajamentele. Soarele este ochiul său (Tain. Brăh., III, l, 5,1); a-toate-văzător, nimic nu-i scapă. Importanța sa în activitatea şi gândirea religioasă se manifestă mai ales când este invocat împreună cu Varuna, căruia îi este, în acelaşi timp, antiteză şi complement. Binomul Mitra-Varuna, care, încă din cea mai veche perioadă, juca un rol considerabil ca expresie prin excelență a Suveranității divine, a fost folosit mai târziu ca formulă exemplară pentru toate cuplurile antagonice şi opozițiile complementare.
Lui Mitra îi sunt asociați Aryaman şi Bhaga. Primul ocroteşte pe arieni; el dirijează mai ales chestiunile legate de întemeierea ospitalității şi se preocupă de căsătorii. Bhaga, al cărui nume înseamnă „parte", asigură împărțirea bogățiilor, împreună cu Mitra şi Varuna (şi câteodată cu alți zei) Aryaman şi Bhaga formează grupul zeilor Aditia, adică a fiilor zeiței Aditi, „Ne-Legata", adică Libera. De la Max Miiller încoace s-a discutat mult despre structura acestei zeițe. Textele o identifică cu Pământul sau chiar cu Universul; ea reprezintă întinderea, vastitatea, libertatea31. Aditi era foarte probabil Mare Zeiță Mamă care, fără să fi fost cu desăvârşire uitată, si-a transmis calitățile si funcțiile fiilor ei, zeii Aditia.

68. Indra, învingător şi demiurg

în Rig Veda, Indra este zeul cel mai popular, fiindu-i închinate vreo 250 de imnuri, în comparație cu 10 adresate lui Varuna şi 35 închinate lui Mitra, Varuna, şi zeii Aditia, laolaltă.

30 Pe această temă, cf. M. Eliade, Mepliislopheles et l'androgyne, pp. 108 sq.

31 J. Gonda, „Gods" and „Powers", pp. 75 sq.

El este eroul prin excelență, modelul exemplar al luptătorilor, adversarul redutabil al populațiilor Dasyu ori Dasa. Tovarăşii săi, Māruții, reflectă, la nivel mitologic, societățile indo-iraniene de tineri luptători (maryă). Dar Indra este demiurg şi fecundator totodată, personificare a exuberanței vieții, a energiei cosmice şi biologice. Neistovit băutor de soma, arhetip al forțelor genezice, el declanşează uraganele, stârneşte ploile şi comandă tuturor apelor32.
Mitul central al lui Indra, de altfel cel mai important mit al Rig Vedeî, relatează lupta victorioasă a acestuia împotriva lui Vrtra, balaurul uriaş care închidea apele în „adâncul muntelui", întărit de soma, Indra doboară şarpele cu temutul său vajra („fulger"), armă făurită de Tvaştr, îi crapă țeasta şi eliberează apele care se îndreaptă spre mare „asemeni unor vaci mugind" (RV, I, 32).
Bătălia unui zeu împotriva unui monstru ofidian sau marin constituie, se ştie, o temă mitică destul de răspândită. Ne amintim lupta dintre Ra şi Apophis, dintre zeul sumerian Ninurta şi Asag, dintre Marduk şi Tiamat, dintre zeul hittit al furtunii şi şarpele Illuyankas, dintre Zeus şi Typhon, dintre eroul iranian Thraetaona şi dragonul cu trei capete, Azhi-dahăka. în unele cazuri (Marduk-Tiamat, de pildă), victoria zeului constituie condiția prealabilă a cosmogonici, în alte cazuri, miza este inaugurarea unei ere noi sau stabilirea unei noi suveranități (cf. Zeus-Typhon, BaaJ-Yam). Pe scurt, prin uciderea unui monstru ofidian — simbol al virtualului, al „haosului", dar şi al „autohtonului" — o nouă „situație" cosmică sau instituțională se instaurează în lume. O trăsătură caracteristică şi comună tuturor acestor mituri este teama, sau o primă înfrângere a luptătorului. Marduk şi Ra şovăie înainte de a da lupta; la început, şarpele Illuyankas reuşeşte să-1 mutileze pe zeu; Typhon izbuteşte să-i taie şi să-i ilire tendoanele lui Zeus. După Satapatha Brahmana (1,6,3-77), Indra, zărindu-1 pe Vrtra, fuge cât mai departe cu putință şi Mărkandeya Purănă îl descrie „bolnav de spaimă" şi dorind pace33.
Ar fi inutil să ne oprim la interpretările naturiste ale acestui mit: în victoria asupra lui Vrtra, s-au văzut fie ploaia stârnită de furtună, fie slobozirea apelor din munți (Oldenberg), fie triumful soarelui împotriva frigului care „încuiase" apele, înghețându-le (Hillebrandt). Elementele naturiste sunt, desigur, prezente, întrucât mitul este multivalent; victoria lui Indra echivalează, printre altele, cu triumful vieții împotriva sterilității şi a morții, ca urmare a „imobilizării" apelor de către Vrtra. Dar structura mitului este cosmogonică, în Rig Veda, I, 33,4, se spune că,prin victoria sa, zeul a creat soarele, cerul şi dimineața. După un alt imn (RV, X, 113,4-6), Indra, de la naştere, a despărțit Cerul de Pământ, a întărit bolta cerească, şi aruncând vajra, 1-a despicat pe Vrtra care ținea închise apele în întuneric. Or, Cerul şi Pământul sunt părinții zeilor (I, 185, 6): Indra este cel mai tânăr (III, 38, 1) şi totodată ultimul născut, deoarece el e cel ce pune capăt hierogamiei Cerului cu Pământul. „Prin puterea sa, el a desfăşurat cele două lumi, Cerul şi Pământul, şi a făcut ca soarele să strălucească" (VIII, 3,6). După această faptă demiurgică, Indra îi acordă lui Varuna calitatea de cosmocrator şi paznic al legii rta (care, până atunci, rămăsese ascunsă în lumea de jos; RV, I, 62, 1).
După cum o să vedem (§ 75), există alte tipuri de cosmogonii indiene care explică crearea lumii pornind de la o materia prima, ceea ce nu e cazul mitului pe care 1-am expus acum în urmă, căci, aici, un anumit tip de „lume" preexista, într-adevăr, Cerul şi Pământul aveau formă

32 E numit sahusramuska, „cu mii de testicule" (RV, VI, 46, 3); este „stăpânul ogoarelor" (RV, 8,21, 3) şi „stăpânul pământului" (Atharva Veda, XII, 1,6), fecundatorul câmpurilor, al animalelor şi al femeilor; cf. M. Eliade, Trăite d'histoire des religions, p. 82.
-1-1 într-adevăr, el i-a trimis soli, care au stabilit „prietenie" şi „înţelegere" între cei doi. Indra, totuşi, a violat contractul, omorându-1 pe Vrtra prin viclenie, şi acesta a fost marele lui „păcat", cf. G. Dumezil, Heur et malheur du guerrier, pp. 71 sq. O altă trăsătură specifică mitului indian: după omor, Indra este cuprins de teamă, fuge la marginile pământului şi se ascunde într-un lotus „metamorfozându-se în ceva foarte mic" (Mahăbhărata, V, 9, 2 sq.; încă în RV, I, 32, 14).

şi zămisliseră zeii. Indra n-a făcut decât să-i despartă pe părinţii cosmici şi, fulgerându-1 pe Vrtra, el a pus capăt imobilităţii, „virtualităţii", simbolizată de modul de a fi al dragonului34. După unele tradiţii, „modelatorul" zeilor, Tvaştr, al cărui rol nu este clar în Rig Vadă, îşi construise o casă şi a creat Vrtra în chip de acoperiş şi de pereţi ai acestei locuinţe, în interiorul casei, înconjurată de Vrtra, existau Cerul, Pământul şi Apele35. Indra face să explodeze această monadă primordială, anihilând „rezistenţa" şi inerţia lui Vrtra. Altfel zis, lumea şi viaţa nu s-au putut naşte decât prin uciderea unei Fiinţe primordiale amorfe, în nenumărate variante, acest mit este destul de răspândit, şi chiar în India îl vom reîntâlni în ruperea în bucăţi de către zei a lui Puruşa şi în autosacrificiul lui Prăjăpati. Totuşi, Indra nu săvârşeşte o jertfă, ci, în calitate de luptător, îşi ucide adversarul exemplar, dragonul primordial, încarnare a „rezistenţei şi inerţiei.

Mitul este multivalent; alături de semnificaţia sa cosmogonică, există valenţe „naturiste" şi „istorice". Lupta lui Indra slujea ca model luptelor pe care arienii au trebuit sa le dea împotriva triburilor Dasyusilor (numiţi, de altfel, vrtăni). „Acela care izbândeşte în luptă, îl ucide, cu adevărat pe Vrtra" (Maitrăyani-Samhită, II, l, 3). Probabil că, la început, lupta dintre Indra şi Vrtra constituia scenariul mitico-ritual al sărbătorilor de Anul Nou, care asigura regenerarea lumii36. Dacă acest zeu e, în acelaşi timp, campion neobosit, demiurg şi epifanie a forţelor orgiastice şi a fertilităţii universale, aceasta se datoreşte faptului că violenţa face să apară viaţa, o sporeşte şi o regenerează. Dar foarte curând speculaţia indiană va utiliza acest mit ca o ilustrare a bi-unitaţii divine şi, prin urmare, ca exemplu al unei hermeneutici vizând dezvăluirea realităţii ultime.

69. Agili, preotul Zeilor: foc sacrificiul, lumină, inteligenţă

Rolul cultual al focului domestic era important încă în epoca indo-europeană. E vorba, desigur, de un obicei preistoric, amplu atestat de altfel în numeroase societăţi primitive, în Veda, zeul Agni reprezintă prin excelenţă sacralitatea focului, dar el nu se lasă circumscris de aceste hierofanii cosmice şi rituale. El este fiul lui Dyaus (RV, 1,26,10), aşa cum omologul său iranian, Atar, este fiul lui Ahură Măzdă (Yasna, 2, 12 etc.). El „se naşte" în Cer, de unde coboară sub formă de fulger, dar el se află şi în apă, în copaci, în plante, în plus el este identificat cu Soarele. Agni este descris prin epifaniile sale înflăcărate şi, totodată, prin atributele divine care îi sunt specifice, îi sunt evocate „pletele de foc", „obrazul de aur", zgomotul şi spaima pe care o stârneşte. „Când te năpusteşti asupra arborilor ca un taur flămând, laşi în urma ta o dâră neagră" (RV, I, 58,4). El este „crainic" între Cer şi „Pământ" şi prin el ofrandele ajung până la zei. Dar Agni este mai ales arhetipul preotului; e numit sacrificator sau „capelan" (pitrohitd). De aceea imnurile care îi sunt închinate se găsesc la începutul Rig Vedei. Primul imn se deschide cu această strofă: „îl cânt pe Agni, capelanul, Zeul sacrificiului, preotul, închinătorul ofrandelor, care ne umple de daruri" (citat după traducerea lui Jean Varenne). El este veşnic tânăr („Zeul care nu îmbătrâneşte", RV, I, 52,2) pentru că renaşte cu fiecare foc nou. Ca „stăpân al casei" (grihaspati), Agni alungă beznele, îndepărtează diavolii, apără de boli şi de vrăji. De aceea

34 Indra îl întâlneşte pe Vrtra „nedivizat, netrezit, dormind, adâncit în somn, întins" (RV, IV, 19, 3).
35 Mai ales Normau W. Brown a încercat să reconstituie această concepţie cosmologică.
36 F.B. J. Kuiper, „The ancient Aryan Verbal Contest" p. 269. Luptele oratorice din India vedică reiterau, de asemenea, lupta primordială împotriva forţelor de rezistenţă (vrtăni). Poetul se compară pe sine cu Indra: „cu sunt omorâtorul vrăjmaşilor mei, fără răni, sănătos şi întreg ca şi Indra" (RV, X, 166, 2; cf. Kuiper, op. cit., pp. 251 sq.).

raporturile lui Agni cu oamenii sunt mai strânse decât cu ceilalţi zei. El este acela care „împarte în chip drept lucrurile râvnite de om" (1,58, 3). El este invocat cu deplină încredere: „Du-ne, Agni, spre belşug pe drumul cel bun... cruţa-ne de greşeala care ne rătăceşte... cruţă-ne de boli. Apără-ne mereu, Agni, cu neobosita-ţi pază... Nu ne părăsi în mânia celui viclean, distrugător, mincinos, nu ne lăsa nenorocului" (1,187, 1-5; citat după traducerea lui J. Varenne)37.

Deşi este omniprezent în viaţa religioasă — căci focul sacrificial joacă un rol considerabil —, Agni nu dispune de o mitologie apreciabilă. Printre rarele mituri care îl privesc direct, cel mai celebru este al lui Mătarisvan, cel care a

adus focul din cer38. Pe plan cosmologic, rolul său este aparent confuz, dar important. Pe de o parte, el este numit „embrionul Apelor" (ăpam garbhah; HI, 1,12-13) şi este evocat ţâşnind din matricea Apelor, a Mamelor (X, 91,6). Pe de altă parte, lui i se atribuie meritul de a fi străbătut Apele Primordiale şi de a le fi fecundat. E vorba, desigur, de o concepţie cosmologică arhaică: crearea lumii prin unirea elementului arzător (foc, căldură, lumină, semen virile) cu principiul acvatic (Apele, virtualităţile; soma}. Vom regăsi unele atribute ale lui Agni (căldură, culoarea aurului — căci i se atribuie un corp de aur, RV, IV, 3, 1; X, 20, 9 — puteri spermatice şi creatoare) în speculaţiile cosmogonice elaborate în jurul lui Hiranyagarbha (Embrionul de aur) şi Prăjăpati (§ 75).
Imnurile subliniază facultăţile spirituale ale lui Agni; el este un rsi înzestrat cu o mare înţelegere şi previziune. Pentru a aprecia la justa lor măsură asemenea speculaţii, trebuie ţinut seamă de nenumăratele imagini şi simboluri revelate de „imaginaţia creatoare" şi meditaţiile asupra focului, flăcărilor, a căldurii. Toate acestea constituiau, de altfel, o moştenire care se transmitea din preistorie. Geniul indian n-a făcut decât să elaboreze, să articuleze şi să sistematizeze aceste descoperiri imemoriale. Se vor regăsi în speculaţiile filosofice ulterioare unele dintre aceste imagini primordiale în legătură cu focul; cum e, de pildă, conceptul jocului creator divin (lila), care este explicat plecând de la „jocul" flăcărilor. Cât priveşte asimilarea foc (lumină)-inteligenţă, ea este universal răspândită39.
Importanţa lui Agni în religia şi spiritualitatea indiană reiese mai bine din următoarele: el a provocat nenumărate meditaţii şi speculaţii cosmo-biologice, el a facilitat sinteze având drept intenţie reducţia unor planuri multiple şi diferite la un principiu fundamental unic. Desigur, Agni n-a fost singurul zeu indian care a hrănit asemenea reverii şi reflecţii, dar el se situează pe primul loc. încă din epoca vedică el era identificat cu tejas, „energie înfocată, splendoare, eficacitate, maiestate, putere supranaturală" etc. în imnuri el este implorat să acorde această putere (AV, VII, 89,4)40. Dar seria identificărilor, asimilărilor şi solidarizărilor — procese specifice gândirii indiene — este mult mai vastă. Agni, sau un omolog al său, Soarele, este implicat în toate acele philosophoumena, vizând să identifice lumina cu ătman şi cu semen virile. Datorită riturilor şi ascezelor urmărind sporirea „căldurii interioare", Agni este solidar, — deşi mai mult indirect — şi cu valorizarea religioasă a „căldurii ascetice" (tapas) şi a practicilor Yoga.
l
70. Zeul Soma şi băutura „nemuririi"
Cu cele 120 de imnuri ce-i sunt consacrate, Soma apare ca fiind al treilea zeu din Panteonul vedic, în Rig Veda, o carte întreagă, a IX-a, este dedicată lui Soma pavamăna, soma „pe cale
•17 Datorită rolului său în arderea cadavrelor, el este numit „înghiţitorul de carne" si comparat câteodată cu şacalul şi cu câinele. Este singurul său aspect sinistru.
38 în alte texte însă, Agni însuşi este mesagerul lui Mătarisvan. Cf. J. Gonda, Leş religions de Vinde, I, p. 89.
39 Meditaţia religioasă asupra focului sacrificial joacă un rol important în zoroastrism (cf. § 104).
40 Cf. J. Gonda, „Gods" and „Powers", pp. 58 sq.

de a se limpezi". Mai mult chiar decât în cazul lui Agni, este greu să desparţi realitatea rituală — planta şi băutura — de zeul purtând acelaşi nume. Miturile sunt neglijabile. Cel mai important dintre ele relatează originea celestă a somei: un vultur „zburând până la cer", s-a năpustit „cu iuţeala gândului şi a intrat în fortăreaţa de bronz" (RV, VIII, 100, 8). Pasărea înşfacă planta şi o aduce pe pământ. Dar soma este socotită a fi crescând pe munţi41; ceea ce nu constituie o contradicţie decât în aparenţă, căci piscurile aparţin lumii transcendentale, ele sunt asimilate cerului. De altfel, alte texte precizează că soma creşte „în buricul pământului, pe munţi" (RV, X, 82, 3), adică în Centrul Lumii, acolo unde Cerul poate comunica cu Pământul42.
Soma nu dispune decât de atributele obişnuite, ce li se conferă zeilor în general: el este clarvăzător, inteligent, înţelept, victorios, generos etc. El este proclamat prietenul şi ocrotitorul altor zei; în primul rând el este prietenul lui Indra. El este numit Regele Soma, fără îndoială datorită importanţei sale rituale. Identificarea sa cu luna, necunoscută în Avesta, nu este limpede atestată decât în epoca postvedică.
Numeroase detalii legate de tescuirea plantei sunt descrise atât în termeni cosmici cât si biologici: zgomotul surd produs de piatra inferioară a râşniţei este asimilat tunetului, lâna filtrului reprezintă norii, sucul este ploaia care face să crească vegetaţia etc. Zdrobitul plantei este identificat cu împreunarea sexuală. Dar toate aceste simboluri ale fertilităţii bio-cosmice depind, în ultimă instanţă, de valoarea „mistică" a Somei.
Textele insistă asupra ceremoniilor care preced şi acompaniază procurarea plantei şi mai ales prepararea băuturii. După Rig Veda, sacrificiul somei era cel mai popular, „inima şi centrul sacrificiului" (Gonda). Oricare ar fi fost planta folosită în primele secole de către indo-arieni, este sigur că mai târziu ea a fost înlocuită de alte specii botanice. Soma/haoma este formula indo-iraniană a băuturii „ne-morţii" (amrtă); după toate probabilităţile ea s-a substituit — băuturii indo-europene madhu, „hidromelul".
Toate virtuţile somei sunt solidare cu experienţa extatică provocată de absorbţia ei. „Am băut soma, citim într-un imn celebru (VIII, 48), am devenit nemuritori; am ajuns la lumină, i-am aflat pe Zei. Cu ce ne poate tulbura acum

impietatea sau batjocura celui muritor, o, nemu-ritorule?" (str. 3). Soma este rugată să prelungească „timpul vieţii noastre"; deoarece ea este „paznicul trupului nostru" şi „slăbiciunea, bolile au fost puse pe fugă" (după traducerea lui L. Renou). Soma deşteaptă gândirea, reînsufleţeşte inima şi curajul războinicului, sporeşte vigoarea sexuală, vindecă bolile. Băută de preoţi şi de zei laolaltă, soma apropie Cerul de Pământ, întăreşte şi prelungeşte viaţa, garantează fecunditatea, într-adevăr, experienţa extatică revelează în acelaşi timp plenitudinea vitală, sensul unei libertăţi nelimitate, posesia unor forţe fizice şi spirituale abia bănuite. De aici sentimentul comuniunii cu zeii, ba chiar a apartenenţei la lumea divină, certitudinea „ne-morţii", adică, înainte de orice, a unei vieţi plenare prelungite la nesfârşit. Cine e cel ce vorbeşte în faimosul imn X, 119, zeul sau extaziatul care băuse băutura sfântă? „Cele cinci seminţii (umane) nu mi s-au părut demne de vreo atenţie — nu băusem oare soma?'" Personajul îşi enumera faptele: „Am stăpânit cu statura mea Cerul, am dominat largul pământ... Voi izbi acest pământ cu lovituri teribile... Am proiectat o aripă a mea pe cer, cealaltă aici în lumea aceasta... Sunt mare, sunt mare, m-am înălţat până la nori — nu am băut eu oare soma?" (traducerea lui Renou)43.

41 Epitetul sau, Maujavata, indică muntele Mujavat ca domeniu al somei (RV, X, 34, l). Tradiţia iraniană localizează şi planta haoma în munţi (Yasna, 10, 4; Yaxt, 9, 17 etc.).

42 în textele din lajurveda se face frecvent aluzie la sacrificarea lui Soma de către zei; singur Mitra refuză să participe la aceasta, dar în cele din urmă se va lăsa şi el convins. S-ar putea descifra în acest episod urmele unui mit de origine: creaţia băuturii „imortalizante" prin sacrificarea unei Fiinţe primordiale. Acest omor iniţial, săvârşit de zei, este indefinit repetat în actul tescuirii rituale a plantei soma.

^ ,,Imnul pare a fi rostit de zeul Agni care, în cursul unui sacrificiu, ar fi fost invocat de către poet sa exprime efectele pe care le provoacă ingurgitarea băuturii divine" (L. Renou, Hymnes speculatifs du Veda, p. 252).

Nu ne vom opri asupra succedanee]or şi înlocuitorilor plantei originare, din cult. Important este rolul pe care îl au experienţele somice în gândirea indiană. E foarte posibil ca asemenea experienţe să fi fost apanajul exclusiv al preoţilor şi al unui anumit număr de sacrifianţi. Dar ele au avut o rezonanţă considerabilă graţie imnurilor care le exaltau, graţie, mai ales, interpretărilor pe care aceste imnuri le-au suscitat. Revelarea unei existenţe plenare şi beatifice, în comuniune cu zeii, a continuat să obsedeze spiritualitatea indiană multă vreme după dispariţia băuturii originare. S-a căutat deci să se atingă o astfel de existenţă prin alte mijloace: asceza ori excesele orgiastice, meditaţia, tehnicile Yoga, devoţiunea mistică. După cum vom vedea (§ 79), India arhaică a cunoscut mai multe tipuri de extatici, în plus, căutarea libertăţii absolute a prilejuit o întreagă serie de metode şi de philosouphema, care, în cele din urmă, au avut ca rezultat perspective noi, nebănuite în epoca vedică, în toate aceste dezvoltări ulterioare, zeul Soma a jucat un rol mai degrabă şters: principiul cosmologic şi sacrificial pe care îl semnifica zeul au sfârşit prin a capta atenţia teologilor şi a metafizicienilor.

71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-£iva şi Vişnu

Textele vedice mai invocă şi alte divinităţi. Majoritatea îşi vor pierde treptat importanţa şi vor sfârşi prin a fi uitate, în timp ce unele vor câştiga ulterior o poziţie neîntrecută. Printre primele vom aminti zeiţa aurorii, Uşas, fiica Cerului (Dyaus), Văyu, zeul Vântului şi omologii lui, „adierea" şi „sufletul cosmic"; Parjanya, zeul furtunii şi al anotimpului ploios; Surya şi Saviţr, divinităţi solare; Puşan, vechi zeu pastoral dar pe cale de dispariţie (aproape nu are cult), păzitor al drumurilor şi călăuzitorul morţilor, care a fost comparat cu Hermes; gemenii Acvini (sau Năsatya), fii ai lui Dyaus, eroii a numeroase mituri şi legende care le-au asigurat un loc preponderent în literatura posterioară; Măruţii, fiii lui Rudra, ceată de „tineri" (marya), pe care Stig Wikander i-a interpretat ca modelul mitic al unei „asociaţii de bărbaţi" de tip indo-european.

A doua categorie este reprezentată de Rudra-Siva şi Vişnu. Ei ocupă un loc modest în textele vedice, dar în epoca clasică ei devin Mari Zei. în Rig Vecia, Vişnu apare ca o zeitate binevoitoare faţă de oameni (I, 186, 10), prieten şi aliat al lui Indra, care îl ajută în lupta sa împotriva lui Vrtra, lărgind în urmă spaţiul dintre Cer şi Pământ (VI, 69, 5). El a traversat spaţiul din trei paşi, atingând, la capătul celui de al treilea, sălaşul zeilor (1,155,6). Acest mit inspiră şi justifică un rit în Brăhmanas: Vişnu este identificat sacrificiului (Satapatha Br., XIV, I, l, 6), şi sacrificatorul, imitând ritualic cei trei paşi ai săi, este asimilat cu zeul şi atinge Cerul (I, 9, 3, 9 sq.). Vişnu pare să simbolizeze simultan întinderea spaţială nesfârşită (care face posibilă organizarea Cosmosului), energia benefică şi atotputernică proslăvind viaţa, şi axa cosmică sprijinind lumea. Rig Veda (VII, 99,2) precizează că el sprijină partea superioară a Universului44. Textele Brahmana insistă asupra relaţiilor sale cu Prăjâpati, atestate încă din epoca vedică. Dar abia mai târziu, în Upanişadele din a doua categorie (contemporane cu Bhagavad-Gltă, deci cam prin secolul al IV-lea î.Hr.), Vişnu este exaltat ca un zeu suprem de structură monoteistă. Vom insista mai departe asupra acestui proces, specific, de altfel, creativităţii religioase indiene.

Morfologic, Rudra reprezintă o divinitate de tip contrar. El nu are tovarăşi printre zei, nu-i iubeşte pe oameni, pe care îi terorizează prin furia sa demonică şi îi doboară cu boli şi calamităţi.

44 Vezi J. Gonda, Visnuism and Sivaism, pp. 10 sq. Stâlpul sacrificial, yupa, îi aparține; ori yupa este o replică a lui axis muncii. Cf. şi Gonda, Aspects of Early Visnuism, pp. 81 sq.

Rudra poartă părul împletit (RV, 1,114,1,5), culoarea sa este brun închis (II, 33,5): pântecul lui e negru şi spatele roşu. E înarmat cu arc şi săgeți, e îmbrăcat în piei de animale şi bântuie prin munți, domeniul său preferat. E asociat cu numeroase făpturi demonice.
Literatura postvedică accentuează şi mai mult caracterul malefic al zeului. Rudra locuieşte în păduri şi jungle; el e numit „Domnul fiarelor sălbatice" (Sat. Br., XII, 7,3,20) şi îi ocroteşte pe cei ce stau departe de societatea ariană, în timp ce zeii locuiesc la răsărit, Rudra sălăşluieşte la nord (i.e. Himalaia). El e exclus de la sacrificiul soma şi primeşte doar ofrande alimentare care sunt azvârlite pe pământ (hali) sau resturi de oblațiuni şi ofrande sacrificiale vătămate (Sat. Br., 1,7,4,9). Epitetele se îngrămădesc: e numit Siva, „grațiosul", Hara, „distrugătorul", Samkara, „salvatorul", Mahădeva, „marele zeu".
Potrivit Vedelor şi Brahmanelor, Rudra-Siva pare o epifanie a puterilor demonice (ori cel puțin ambivalențe), populând spațiile sălbatice şi pustii; el simbolizează tot ce este haotic, periculos, imprevizibil; inspiră teamă, dar misterioasa-i magie poate fi îndreptată şi în scopuri benefice (el este „vraciul vracilor"). S-a discutat mult despre originea şi structura originară a lui Rudra-Siva, considerat de unii drept zeu al morții dar şi al fertilității (Arbman), încărcat de elemente anariene (Lommel), divinitate a misterioasei clase a asceților vrâtya (Hauer). Etapele transformării lui Rudra-Siva vedic în Zeul Suprem, aşa cum ne e înfățişat în Svetăşvatara-Upanişad, ne scapă. Pare sigur că în decursul timpului, Rudra-Siva a asimilat — ca şi mulți alți zei — numeroase elemente de religiozitate „populară", ariană ori neariană. Dar, pe de altă parte, ar fi imprudent să credem că textele vedice ne-au transmis „structura primară" a lui Rudra-Siva. Trebuie să nu uităm niciodată că imnurile vedice şi tratatele brahmanice au fost compuse pentru o elită, aristocrația şi preoții, şi că o parte considerabilă a vieții religioase a societății ariene era riguros ignorată. Totuşi, promovarea lui Siva la rangul de Zeu Suprem al hinduismului nu poate fi explicată prin „originea" sa, fie ea anariană ori populară. E vorba de o creație căreia îi vom judeca originalitatea analizând dialectica religioasă indiană, aşa cum apare ea în reinterpretarea şi revalorizarea continuă a miturilor, a riturilor si a formelor divine.

Capitolul IX
INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA:
DE LA SACRIFICIUL COSMIC LA SUPREMA IDENTITATE ĂTMAN-BRAHMAN

72. Morfologia ritualurilor vedice
Cultul vedic nu cunoştea sanctuarul; riturile se efectuau fie în casa sacrificantului, fie într-un teren învecinat acoperit cu iarbă, pe care se instalau trei focuri. Ofrande erau laptele, untul, cerealele şi prăjiturile. Se rnai sacrificau capra, vaca, taurul, berbecul şi calul. Dar o dată cu epoca Rig Vedei soma era considerată sacrificiul cel rnai important.
Riturile se pot clasa în două categorii: domestice (grhya) şi solemne (srauîa). Primele, îndeplinite de stăpânul casei (grhapati), sunt justificate prin tradiție (smrti, „memoria"). Dimpotrivă, riturile solemne sunt efectuate în general de către oficianți1. Autoritatea lor se întemeiază pe revelația directă („auditivă", srutî) a adevărului veşnic. Printre ritualurile particulare, în afară de întreținerea focului domestic şi de sărbătorile agricole, cele mai importante sunt „tainele" sau „consacrările" (samskărd) legate de zămislirea şi naşterea copiilor, prezentarea (upanayana) tânărului copil învățătorului său brahman, căsătoria şi funeraliile. E vorba de ceremonii destul de simple: oblațiuni şi ofrande vegetale2 şi, în ce priveşte „sacramentele", gesturi rituale însoțite de formule murmurate de către stăpânul casei.
Dintre toate „sacramentele", upanayana este, desigur, cel mai important. Acest rit constituie echivalentul inițierilor de pubertate specifice societăților arhaice. Atharva Veda, XI, 5,3, unde upanayana este atestată pentru prima dată, afirmă că preceptorul îl transformă pe băiat într-un embrion şi îl păstrează trei nopți în pântecul său. Satapatha Brahmana (XI, 5,4,12-13) aduce precizările următoare: preceptorul concepe fătul când îşi pune mâna pe umărul copilului, şi, a treia zi, acesta renaşte ca brahman. Atharva Veda (XIX, 17) îl numeşte pe cel ce a trecut prin upanayana de „două ori născut" (dvi-ja) — aici apare pentru prima oară acest termen — şi îl consideră menit unei soarte excepționale.
A doua naştere este evident de ordin spiritual, şi textele ulterioare insistă asupra acestui punct capital. Potrivit Legilor lui Mânu (II, 144), cel ce comunică novicelui cuvântul Vedei (adică Brahmanul} trebuie considerat tată şi mamă: între părintele natural şi învățătorul lui Brahman, tatăl veritabil este acesta din urmă (II, 146); adevărata naştere3, altfel zis naşterea
1 Numărul lor variază. Cel mai important este hotr sau „cel ce varsă ofranda" (cf. avesticul zaotar, „preot"); el devine mai târziu recitatorul, prin excelență. Cel numit adhvaryu are responsabilitatea sacrificiului: el se deplasează, întreține focurile, manipulează ustensilele etc. Brahmanul, reprezentând puterea sacră desemnată prin numele său (brahman neutru), este supraveghetorul tăcut al cultului. Aşezat în centrul ariei, adevărat „medic al sacrificiului", el nu intervine decât dacă o eroare e comisă, îndeplinind atunci expierea necesară. Brahmanul primeşte jumătate din

plata cuvenită preoților, ceea ce confirmă importanța sa.
2 O parte a ofrandelor, azvârlită pe foc, era transmisă prin intermediul lui Agni zeilor. Restul era consumat de către oficianți, care participau astfel la hrana divină.
3 E vorba de o concepție panindiană, şi ea este reluată de buddhism. Lepădându-şi numele de familie, novicele devenea un „fiu al lui Buddha" (sakyaputto). Cf. exemplele în M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 114 sq.; J. Gonda, Change and continuity, pp. 447 sq.

întru nemurire, este dată de formula săvitrl (II, 148). De-a lungul întregii perioade de învățătură pe lângă preceptor, elevul (brahmacărin) trebuie să urmeze anumite reguli: să cerşească hrană pentru stăpânul sau şi pentru el însuşi, să urmeze regula castității etc.
Riturile solemne constituie sisteme liturgice de o mare, şi totuşi monotonă, complexitate. Descrierea detaliată a unui singur sistem ar necesita mai multe sute de pagini. Ar fi zadarnic să încercăm a rezuma toate sacrificiile srauta. Cel mai simplu, agnihotra („ofranda pentru foc"), are loc în zori şi în amurg şi constă dintr-o ofrandă de lapte dată lui Agni. Mai există şi rituri în legătură cu ritmurile cosmice: sacrificiile zise „de ploaie şi de lună nouă", ceremonii legate de anotimpuri (căturmăsya) şi rituri ale primelor produse din recoltă (agrayana). Dar sacrificiile esențiale specifice cultului vedic sunt cele legate de soma. Agnistoma („lauda lui Agni") care se îndeplineşte o dată pe an, primăvara, constă, pe lângă operațiile preliminare, în trei zile de „omagii" (upasad). Dintre operațiile preliminare, cea mai importantă este dlksă, ce are drept rezultat o sanctificare a sacrifiantului care este născut din nou. Vom aprecia mai târziu semnificația acestui ritual inițiatic. Soma este zdrobită dimineața, la prânz şi seara. La tescuitul de la miezul zilei sunt distribuite onorarii (dăksină): 7, 21, 60 şi l 000 de vaci, câteodată toate bunurile sacrifiantului. Toți zeii sunt invitați şi iau parte la sărbătoare, la început pe rând, apoi împreună4.
Sunt cunoscute si alte sacrificii soma: unele nu depăşesc o zi, altele durează cel puțin 12 zile, deseori un an şi teoretic 12 ani. în plus, există sisteme rituale care au fost asociate slujbelor soma; de exemplu, mahăvrata („marea datină") care comportă muzică, dansuri, gesturi dramatice, dialoguri şi scene obscene (unul din preoți se dă într-un leagăn, are loc o unire sexuală etc.). Vajapeya („băutura victoriei") ține de la 17 zile până la un an şi presupune un întreg scenariu mitico-ritual: cursă de cai înhămați la 17 care, „ascensiunea soarelui" efectuată de către sacrifiant si soția sa, care escaladează ceremonial stâlpul sacru etc. Ritualul instalării noului rege (răjasuyă) a fost şi el încorporat în sistemul sacrificial somic. Şi în acest caz întâlnim episoade foarte dinamice (simulacrul unei razii întreprinse de rege împotriva unei turme de vaci; regele joacă zaruri cu unul din preoți şi câştigă etc.), dar, esențialmente, ritualul vizează renaşterea mistică a Suveranului (§ 74). Un alt sistem ceremonial a fost asociat, însă facultativ, sacrificiului soma: e vorba de agnicayana, „stivuirea (cărămizilor pentru altarul) focului". Textele precizează că, „pe vremuri", erau jertfite cinci victime, între care şi un bărbat. Capetele lor erau încastrate apoi în primul rând pe cărămizi. Preliminariile durau un an. Altarul, ridicat din 10 800 de cărămizi zidite pe cinci rânduri, aveau uneori forma unei păsări, simbol al ascensiunii mistice a sacrifiantului la cer. Ritul agnicayana a dat loc la speculații cosmogonice care au fost decisive pentru gândirea indiană. Sacrificarea unui bărbat repeta autosacrificiul lui Prajâpăti, iar construcția altarului simboliza crearea Universului (§ 75).
73. Sacrificiile supreme: „asvamedha" şi „puruşamedha"
Cel mai important şi cel mai celebru ritual vedic este „sacrificiul calului", asvamedha. El nu putea fi îndeplinit decât de către un rege victorios, care câştiga totodată demnitatea de „Suveran universal". Dar roadele sacrificiului iradiau asupra întregii țări; într-adevăr, asvamedha e considerată purificatoare şi aducătoare de belşug şi prosperitate în întregul regat. Ceremoniile preliminare se întind pe parcursul unui an, timp în care armăsarul este lăsat în libertate împreună
4 Un alt rit, pravargya, a fost integrat destul de devreme în agnistoma, dar el constituia probabil o ceremonie autonomă, având drept scop întărirea soarelui, slăbit în urma anotimpului ploios. Interesul ritului pravargya constă mai ales în caracterul său de „mister" şi în faptul că reprezintă cea mai veche ilustrare de pîjă, i.e. de adorarea unei divinități simbolizate într-o icoană. Cf. J. A. van Buitenen, The Pravargya, pp. 25 sq., 38, si passim.

cu alți o sută de cai. Patru sute de tineri veghează asupra lui ca sa nu se atingă de vreo iapă. Ritualul propriu-zis durează trei zile. în ziua a doua, după anumite ceremonii speciale (armăsarul e lăsat să privească iepele, el e înhămat la un car şi prințul îl mână la un heleşteu etc.), se jertfesc numeroase animale domestice, în cele din urmă, armăsarul, care îl încarnează de aici înainte pe Prăjăpati gata să se jertfească, este sugrumat. Cele patru regine, fiecare întovărăşită de 100 de slujnice, ocolesc cadavrul, şi soția principală se întinde alături de cal; peste ei e aşternută o mantie şi femeia simulează împreunarea sexuală, în tot acest timp, preoții şi femeile fac schimb de cuvinte obscene. Când regina se scoală, calul şi celelalte victime sunt tăiați în bucăți. A treia zi cuprinde alte ritualuri, şi în cele din

urmă se împart onorariile (dăksina) la preoți; pe deasupra aceştia primesc în dar pe cele patru regine cu slujnicele lor. Sacrificiul calului este cu siguranță de origine indo-europeană. Urme ale sale se găsesc la germani, iranieni, greci, latini, armeni, masageți, dalmați. Dar numai în India acest scenariu mitico-ritual a câştigat un loc atât de considerabil în viața religioasă şi în speculația teologică. E posibil ca asvamedha să fi fost la origine o sărbătoare de primăvară, mai exact un rit celebrat cu ocazia Anului Nou. Structura sa comportă elemente cosmogonice: pe de o parte, calul este identificat cu Cosmosul (= Prăjăpati) şi sacrificiul său simbolizează (adică reproduce) actul Creației. Pe de altă parte, textele rigvedice şi brahmanice subliniază raportul calului cu Apele. Or, în India, Apele reprezintă substanța cosmogonică prin excelență. Dar acest rit complex constituie în acelaşi timp un „mister" de tip ezoteric, „într-adevăr, asvamedha este totul, şi cel care, brahman fiind, nu ştie de asvamedha, nu ştie absolut nimic, nu este un brahman, şi merită să fie prădat" (Sat. Br., XIII, 4, 2, 17). Sacrificiul este menit să regenereze întreg Cosmosul, să restabilească în desăvârşirea lor exemplară toate clasele sociale şi toate vocațiile5. Calul, reprezentant al puterii regale (ksatryă), identificat totodată cu Yama, Aditia (Soarele) şi Soma (adică cu zeii suverani), e întrucâtva un substitut al regelui. Atunci când se analizează un scenariu paralel, purusamedha, trebuie ținut seama de astfel de procedee de asimilare şi substituire; într-adevăr, „sacrificiul bărbatului" urmează îndeaproape ritul asvamedha. Pe lângă victime animale, se sacrifica un brahman sau un ksatryă, cumpărat cu prețul a l 000 de vaci şi 100 de cai. Şi el era lăsat liber vreme de un an, şi, o dată jertfit, regina se culca alături de cadavrul lui. Ritualul purusamedha era socotit a avea puteri şi mai mari: prin el se putea atinge tot ce nu putea fi obținut prin asvamedha.
Savanții s-au întrebat dacă un asemenea sacrificiu s-a practicat vreodată. Purusamedha este descris în mai multe srautasutra, dar numai Sănkhăyana şi Vaităna prescriu omorârea victimei, în alte tratate liturgice, bărbatul este eliberat în ultima clipă, şi în locul său se sacrifică un animal. E semnificativ că în timpul ritualului purusamedha se recită cunoscutul imn cosmogonic Puruşasukta (Rig Veda, X, 90). Identificarea victimei cu Puruşa-Prajăpăti duce la identificarea sacrificantului cu Prăjăpati. S-a putut demonstra că scenariul mitico-ritual purusamedha îşi află o surprinzătoare paralelă în tradiția germanică6; rănit de lance şi atârnat de Arborele lumii timp de nouă nopți, Othin se sacrifică „pe sine lui însuşi" pentru ca să dobândească înțelepciunea şi să stăpânească arta magiei (Hâvamâl, 138). După Adam din Bremen, care scria aceasta în secolul al Xl-lea, sacrificiul lui Othin era reactualizat la Uppsala
5 în timpul sacrificiului, un preot recită: „Fie ca brahmanul să se poată naşte în sfințenie!... Prințul sa se poată naşte în toată maiestatea sa, să se nască eroul, arcaşul, războinicul, vrednic în trasul la țintă, cu care de luptă invincibile. Să se nască vaca lăptoasă, taurul voinic, calul sprinten, muierea roditoare de copii, soldatul învingător, tânărul elocvent! Acestui om care îndeplineşte sacrificiul să i se nască copil erou! Parjanya să ne dea în orice vreme ploaia după dorință! Sa se coacă pentru noi, din belşug, grâul! etc." (Văjasaneyi Samhită, XXII, 22).
6 Cf. James L. Sauve, „The Divine Victim", care citează toate pasajele pertinente din izvoarele germanice şi sanscrite care se referă la sacrificii umane.

la fiecare nouă ani prin spânzurarea a nouă oameni şi prin alte victime animale. Această paralelă indo-europeană face plauzibilă ipoteza că purusamedha se săvârşea efectiv. Dar în India, unde practica şi teoria sacrificiului au fost continuu reinterpretate, aducerea de jertfe umane a sfârşit prin a ilustra o metafizică de tip soteriologic.
74. Structura inițiatică a ritualurilor: consacrarea (dlksă), ungerea regelui (răjasuya)
Pentru a înțelege mai bine acest proces, e important să clarificăm premisele inițiatice ale ritualurilor srauta. O inițiere implică „moartea" şi „renaşterea" novicelui, adică naşterea sa către un mod de existență superior. Se obține „moartea" rituală printr-o „jertfire" sau printr-un regressus ad uterum simbolice. Echivalența acestor două metode implică asimilarea „morții sacrificiale" cu o „procreație". După cum proclamă Satapatha Brahmana (XI, 2,1,1), „omul se naşte de trei ori: prima oară când îl nasc părinții săi, a doua oară când sacrifică..., a treia oară când moare şi este incinerat şi, prin aceasta, intră din nou în existență", în realitate, este vorba de o multitudine de „morți", căci orice om „născut a doua oară" practică, în timpul vieții, un anumit număr de sacrificii srauta.
Consacrarea, dlksă, constituie condiția preliminară indispensabilă oricărui sacrificiu somic, dar se practică şi în alte ocazii7. Reamintim că sacrifiantul pe cale de a primi dlksă este deja „de două ori născut" grație upanayanei, când a suferit un regressus ad uterum inițiatic. Or, aceeaşi căutare a condiției embrionare are loc în consacrarea de tip dlksă. într-adevăr, „preoții îl transformă în embrion pe cel căruia îi dau dlksă. El îl stropesc cu apă; apa este sperma... îl fac să intre într-un şopron special; şopronul este uterul din care vine dlksă. îl acoperă cu haină: haina este amniosul, membrana fătului... El ține pumnii strânşi; într-adevăr, embrionul ține pumnii închişi în pântecul mamei..." etc. (Aitareya Brahmana 1,3). Textele paralele subliniază caracterul embriologic şi obstetric al ritului. „Dlkşita (i.e. cel care practica dlksă) este sămânță" (Maitrăyanl Samhită, III, 6, 1). „Dlkşita este făt, haina sa este corion" etc. (Taittirya Şam., I, 3, 2). Sensul acestui regressus ad uterum e mereu reamintit: „într-adevăr, omul e nenăscut. El se naşte prin sacrificiu" (Mait. Şam., III, 6, 7)8.
Această nouă naştere, de ordin mistic, care se repetă cu fiecare sacrificiu, face posibilă identificarea celui ce sacrifică

cu zeii. „Sacrifiantul e sortit cu adevărat să se nască în lumea celestă" (Sat. Br., VII, 3, l, 12). „Cel ce e consacrat se apropie de zei şi devine unul dintre ei" (ibid., III, l, 1,8). Acelaşi tratat afirmă că sacrifiantul care urmează să se nască a doua oară trebuie să urce spre cele patru direcţii ale spaţiului, Le. să stăpânească Universul (VI, 7, 2,11 sq.). Dar dlksă este identificată totodată cu moartea. „Când se consacră, el (cel ce sacrifică) moare a doua oară" (Jaim. Upanisad Br., III, 11, 3)9. După alte surse, „dlkşita este ofranda" (Taitt. Şam., VI, l, 45), căci „cu adevărat, victima este sacrifiantul însuşi" (Ait. Br., II, 11). Pe scurt, „iniţiatul este oblaţia oferită zeilor" (Sat. Br., III, 6, 3, 19)10. Exemplul a

7 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 115 sq.; J. Gonda, Change and continuity, pp. 315 sq. Rig Veda pare să ignore dlksă, dar nu trebuie să uităm că aceste texte liturgice nu reprezintă religia vedică în totalitatea sa: cf. Gonda, p. 349. Ceremonia este atestată în Atharva Veda (XI, 5, 6); brahmacarinul este numit dlksită, cel care practică dlksă.

8 Toate aceste rituri iniţiatice au, fireşte, un model mitic: zeul Indra, ca să evite naşterea unui monstru terifiant, ca urmare a împreunării Cuvântului (Văc) cu Jertfa (Yajna), s-a transformat în făt şi a pătruns în matricea lui Văc (Sat. Br., III, 2, 1,18 sq.).

9 Cf., de asemenea, textele citate de J. Gonda, op. cit., p. 385.

10 Sacrifiantul „se aruncă pe sine în formă de sămânţă" (reprezentată de grăunţe de nisip) în focul domestic pentru a asigura renaşterea sa aici, pe pământ, şi se azvârle în altarul sacrificial în vederea unei renaşteri în Cer; cf. textele citate de A. Coomaraswamy, „Atmayajiîa: Self-Sacrifice", p. 360.

fost dat de către zei: „O, Agni, sacrifică-ţi propriul trup!" (Rig Vecia, VI, 11,2): „Sacrifică-te pe tine însuţi, sporindu-ţi trupul!" (X, 81, 5). Căci „prin sacrificiu zeii au oferit Sacrificiul" (X, 90, 16).'

O moarte rituală este deci condiţia prealabilă pentru a ajunge în preajma zeilor şi a obţine, totodată, o existenţă desăvârşită în lumea aceasta, în epoca vedică, „divinizarea", trecătoare de altfel, dobândită prin sacrificiu, nu implica nicidecum o devalorizare a Vieţii şi a existenţei umane. Dimpotrivă, prin atari ascensiuni rituale la Cer, în preajma zeilor, sacrifiantul, şi o dată cu el Natura, şi întreaga societate, erau blagosloviţi şi regeneraţi. Am văzut ce rezultate se dobândeau ca urmare a sacrificiului asvamedha (cf., mai sus, nota 5). Probabil că si în Uppsala păgână scopul sacrificiilor umane îl constituia tot regenerarea cosmică şi întărirea puterii regale. Dar aceasta se obţinea prin rituri care, vizând o repetiţie a Creaţiei, comportau, în acelaşi timp, „moartea", „gestaţia embrionică" si renaşterea sacrifiantului.

Consacrarea regelui indian, ritualul râjasuya, presupune un scenariu analog. Ceremoniile centrale aveau loc în jur de Anul Nou. Ungerea era precedată de un an de diksă şi era de obicei succedată de un alt an de ceremonii de încheiere. Răjamya este, după toate probabilităţile, prescurtarea unui şir de ceremonii anuale menite să restaureze Lumea. Regele avea rolul central, căci, ca si sacrificatorul srauta, el întruchipa întrucâtva Cosmosul. Diferitele faze ale ritului îndeplineau succesiv regresiunea viitorului rege la condiţia embrionară, gestarea lui, timp de un an si re-naşterea lui mistică şi rolul de Cosmocrator, identificat, în egală măsură, şi cu Prâjăpati şi cu Cosmosul. „Perioada embrionară" a viitorului suveran corespundea unui proces de maturizare a Universului si, foarte probabil, era, iniţial, în legătură cu maturarea recoltelor. A doua fază a ritualului desăvârşea formarea noului trup al suveranului: un corp simbolic, obţinut fie ca urmare a unirii mistice a regelui cu casta brahmanilor sau cu poporul (unire care îi permitea să se nască din matricea lor), fie ca urmare a împreunării apelor masculine cu apele feminine sau a împreunării aurului — semnificând focul — cu apa.

A treia faza consta dintr-o serie de rituri, graţie cărora regele câştiga suveranitate asupra celor trei lumi; altfel spus, el incarna Cosmosul si se instaura totodată ca un Cosmocrator. Când Suveranul ridică braţul, acest gest are o semnificaţie cosmogonică: el simbolizează înălţarea unui axis muncii. Când primeşte oncţiunea, regele rămâne în picioare, pe tron, cu braţele ridicate: el încarnează axa cosmică fixată în ombilicul Terrei —• adică tronul, Centru al Lumii — şi atingând Cerul. Stropirea întruchipează Apele care coboară din Cer, de-a lungul lui axis muncii— reprezentat de rege — ca să fertilizeze Pământul. Apoi regele face câte un pas în toate cele patru direcţii cardinale şi urcă simbolic la zenit, în urma acestor rituri, regele dobândeşte suveranitatea asupra celor patru direcţii ale spaţiului şi asupra anotimpurilor; altfel spus, el stăpâneşte tot Universul spaţio-temporal11.

S-a observat strânsa legătură dintre moarte şi renaşterea rituala, pe de o parte, cosmogonie si regenerarea lumii, pe de alta. Toate aceste idei sunt solidare cu miturile cosmogonice pe care le vom discuta îndată. Aceste idei vor fi elaborate şi articulate de către autorii Brahmanelor, din perspectiva care le era proprie, anume exaltarea nelimitată a sacrificiului.

75. Cosmogonii şi metafizică

Imnurile vedice prezintă, direct sau numai în aluzii, mai multe cosmogonii. Este vorba de mituri destul de răspândite, atestate la niveluri diferite de cultură. Ar fi inutil să căutăm „originea" fiecăreia dintre aceste cosmogonii. Chiar cele pe care le presupunem aduse de arieni au paralele

11 Cf. J.C, Heesterman, The Ancient indian Royal Consecration, pp. 17 sq., 52, sq., 101 sq.

în culturile mai vechi, sau mai „primitive". Cosmologiile, precum atâtea alte idei şi credinţe religioase, reprezintă, pretutindeni în lumea antică, o moştenire transmisă din preistorie. Ceea ce ne interesează sunt interpretările şi revalorizările indiene ale anumitor mituri cosmogonice. Reamintim că vechimea unei cosmogonii nu poate fi stabilită după vechimea primelor documente care o prezintă. Unul din miturile cele mai arhaice şi mai răspândite, „plonjonul cosmogonic", ajunge popular în India destul de târziu, în special în Epopee şi Purane.

Esenţialmente, patru tipuri de cosmogonii par să-i fi pasionat pe poeţii şi teologii vedici. Le putem nota, cum urmează: 1) creaţia prin fecundarea Apelor originare; 2) creaţia prin sfârtecarea unui Gigant primordial, Puruşa; 3) creaţia plecând de la o unitate-totalitate, fiinţă şi totodată nonfiinţă; 4) creaţia prin despărţirea Cerului de Pământ.

în celebrul imn din Rig Veda* X, 121, zeul înfăţişat ca Hiranyagarbha („Embrionul de Aur") pluteşte deasupra Apelor; cufundându-se în ele, el fecundează Apele care îl zămislesc pe zeul focului, Agni (str. 7). Atharva Veda (X, 7,28) identifică Embrionul de Aur cu Stâlpul Cosmic, skambha. Rig Veda, X, 82, 5 pune în relaţie primul germene, pe care 1-au primit Apele, cu „Meşterul Universal", Visvakarman, dar imaginea embrionului nu se acordă cu a acestui personaj divin, artizan prin excelenţă, în aceste exemple, avem de-a face cu variantele unui mit originar, care prezenta Embrionul de Aur drept sămânţa zeului creator zburând deasupra Apelor primordiale12.

A doua temă cosmogonică, reinterpretată radical dintr-o perspectivă ritualistă, se află într-un imn, tot atât de celebru, Purusasdkta (RV, X, 90). Uriaşul primordial Puruşa („Omul") este figurat şi ca totalitate cosmică (str. 1-4) şi ca Fiinţă androgină, într-adevăr (str. 5), Puruşa zămisleşte Energia creatoare feminină, Viraj, şi apoi este născut de ea13. Creaţia propriu-zisă este rezultatul unui sacrificiu cosmic. Zeii sacrifică „Omul"; din corpul său tăiat în bucăţi se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pământul, cerul, zeii: „Gura sa a devenit Brahman, din braţele lui s-a născut Luptătorul, coapsele sale au dat naştere Meşteşugarului, din picioarele lui s-a născut Slujitorul" (str. 12, traducere de L. Renou). Capul său a devenit cerul, picioarele lui pământul, conştiinţa sa luna, ochiul lui soarele, din gura lui s-a născut Indra şi Agni, din respiraţia sa vântul etc. (str. 13-14).

Funcţia exemplară a acestui sacrificiu este subliniată în ultima strofă (16): „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă"; altfel zis, Puruşa era victimă sacrificială şi divinitate a sacrificiului, în egală măsură. Imnul enunţă cu claritate că Puruşa precede şi depăşeşte Creaţia, deşi Cosmosul, viaţa şi oamenii se nasc din trupul său. Cu alte cuvinte, Puruşa este, în acelaşi timp, transcendent şi imanent, mod de existenţă paradoxal, dar propriu zeilor cosmogonici indieni (cf. Prăjăpati). Mitul, care îşi are paralelele în China (P'an-ku), la vechii germani (Ymir) şi în Mesopotamia (Tiamat), ilustrează o cosmogonie de tip arhaic: creaţia prin sacrificiul unei Fiinţe divine antropomorfe. Puruşasukta a suscitat nenumărate speculaţii. Dar tot aşa cum, în societăţile arhaice, mitul slujeşte drept model exemplar al oricărei creaţii, tot astfel imnul este recitat într-unul din riturile legate de naşterea unui fiu, în ceremoniile de punere a temeliilor unui templu (zidit, de altfel, ca o imagine a lui Puruşa) şi în riturile purificatoare de reînnoire14.

în imnul cel mai cunoscut al Rig Vedei (X, 129), cosmogonia este prezentată ca o metafizică. Poetul se întreabă cum a putut să iasă Fiinţa din ne-Fiinţă, deoarece, la început, nici „ne-Fiinţa nu exista, nici Fiinţa" (str. 1,1). „Nu exista în timpul acela nici moarte, nici ne-moarte" (adică| nici oamenii, nici zeii). Nu era decât principiul nediferenţiat „Unu" (neutru). „Unul respirai

12 Imaginea Embrionului de Aur va deveni, în India clasică, Oul cosmic născut din Ape (deja în Upanişade: Katha] t/p., IV, 6; ăvetâsvatara, III, 4,12).

13 Viraj este un fel de ăakti. în Brhădaranyaka Up., IV, 2,3, ea se căsătoreşte cu Puruşa.

14 Vezi referinţele la texte în J. Gonda, Vişqusm and Sivaism, p. 27.

fără suflare, mişcat din sine însuşi". Dincolo „de acesta nu mai exista nimic altceva" (str. 2). „La început, tenebrele ascundeau tenebrele", dar căldura (provocată de asceză, tapas) a dat naştere „Unu"-lui, „potenţial" (âbhti) — i.e. „embrionul", — „învăluit de vid" (se poate citi: înconjurat de Apele primordiale). Din acest germene („potenţial") se dezvoltă Dorinţa (kătna), şi aceeaşi Dorinţă „a fost sămânţa dintâi (retas) a Conştiinţei (manas)", aserţiune uimitoare care anticipează una din tezele principale ale gândirii filosofice indiene. Poeţii, prin reflecţie, „au ştiut să descopere locul Fiinţei în ne-Fiinţă" (str. 4). „Sămânţa dintâi" s-a divizat apoi în „sus" si „jos", într-un principiu masculin şi într-unul feminin (cf. RV, X, 72,4). Dar „creaţia secundară", adică creaţia fenomenală, rămâne o enigmă. Zeii s-au născut după (str. 6), deci ei nu sunt autorii creaţiei lumii. Poetul încheie prin interogaţie: „Cel-ce-veghează asupra (lumii) în cerul cel mai de sus, o ştie numai el" (i.e. cunoaşte originea „creaţiei secundare") — „sau nu ştie deloc?".

Imnul reprezintă punctul cel mai înalt atins de speculaţia vedică. Axioma unei Fiinţe Supreme incognoscibile — „Unul"15, „Acesta" —, care transcende, deopotrivă, atât pe zei, cât şi Creaţia, va fi dezvoltată în Upanişade şi în anumite sisteme filosofice. Precum Puruşa din Rig Veda, X, 90, Unu precede Universul şi creează lumea din propria

sa ființă, prin emanație, fără a-şi pierde prin aceasta transcendența. Să reținem această idee, capitală pentru speculația indiană ulterioară: conştiința ca şi Universul sunt produsul dorinței procreatoare (kămă). Se recunoaşte aici unul din germenii filosofiei Sămkhya-Yoga şi ai buddhismului.

Cât priveşte a patra temă cosmogonică — despărțirea Cerului de Pământ sau disecția lui Vrtra de către Indra —, acest mit se înrudeşte cu Puruşasukta: e vorba de diviziunea violentă a unei „totalități", în vederea creării (sau a reînnoirii) lumii. Tema este arhaică şi susceptibilă de surprinzătoare reinterpretări şi aplicații. După cum am văzut (§ 68), actul demiurgic al lui Indra care fulgeră şi-1 rupe în bucăți pe Dragonul primordial slujeşte drept model unor acțiuni atât de deosebite cum sunt zidirea unei case, ori un duel oratoric.

Să cităm, în fine, Creația săvârşită de o Ființă divină, „Meşterul universal", Visvakarman (RV, X, 81), care făureşte lumea aidoma unui sculptor, fierar ori tâmplar. Dar acest motiv mitic, binecunoscut în alte religii, este asociat de poeții vedici cu tema devenită celebră prin Puruşasukta, a Creației-sacrificiu.

Pluralitatea cosmogoniilor e în acord cu multiplicitatea tradițiilor privind teogonia şi originea omului. După Rig Veda, zeii au fost zămisliți de către cuplul primordial, Cerul şi Pământul, sau au răsărit din masa acvatică originară, ori din ne-Ființă. în orice caz, ei au căpătat existență după crearea lumii. Un imn târziu (RV, X, 63,2) relatează că zeii s-au născut din zeița Aditi, din Ape şi din Pământ. Dar nu toți zeii erau nemuritori. Rig Veda precizează că ei au primit acest dar de la Savitri (IV, 54,2) sau de la Agni (VI, 7,4) sau bând soma (IX, 106,8). Indra a dobândit nemurirea prin asceză, tapas (X, 167, 1), şi Atharva Veda declară că toți ceilalți zei au câştigat-o în acelaşi mod (XI, 5,19; IV, 11,6). După Brahmana, zeii au ajuns nemuritori săvârşind anumite sacrificii.

Oamenii coboară tot din perechea primordială Cer-Pământ. Strămoşul lor mitic este Mânu, primul sacrificant şi primul om, fiu al zeului Vivasvat (RV, X, 63,7). O altă versiune identifică părinții mitici în persoana altor doi copii ai lui Vivasvat, Yama şi sora sa Yami (X, 10). în sfârşit, am văzut mai înainte cum Puruşasukta (X, 90,12) explică originea oamenilor (adică a celor patru clase sociale) pornind de la organele Uriaşului primordial sacrificat. La început, oamenii puteau şi ei să devină nemuritori prin sacrificiu; dar zeii au hotărât ca această imortalitate

15 încă din Rig Veda se remarcă deja o tendință de a reduce pluralitatea zeilor la un singur principiu divin: „cel ce este doar Unu, poeții inspirați îl numesc multiplu" (1,164,46).

să fie pur spirituală, adică accesibilă omului numai după moarte (Satapatha Br., X, 4, 3, 9). Există şi alte explicații mitologice ale originii morții, în Mahābhārata,moartea este instaurată de Brahma ca să uşureze Pământul, împovărat de o masă umană care ar fi amenințat astfel să se reverse în ocean (VI, 52-54; XII, 256-58).

Unele dintre aceste mituri privind naşterea zeilor şi a oamenilor, pierderea ori câştigarea imorta-lității se întâlnesc şi la alte popoare indo-europene. De altfel, mituri analoage sunt atestate în numeroase culturi tradiționale. Totuşi, doar în India aceste mituri au suscitat tehnici sacrificiale, metode contemplative şi speculații atât de decisive pentru trezirea unei noi conştiințe religioase.

76. Doctrina Sacrificiului în textele Brahmana

Purusasukta este punctul de plecare şi justificare doctrinală a teoriei sacrificiului elaborată în textele Brahmana (pe la 1000-800 î.Hr.). Ca şi Puruşa el s-a dat pe sine însuşi zeilor şi s-a lăsat jertfit ca să creeze Universul. După opera cosmogonică, Prăjâpati va cunoaşte „epuizarea" letală. Aşa cum îl prezintă Brahmanele, Prăjăpati pare să fie o creație a speculației savante, dar structura sa e arhaică. Acest „Domn al Făpturilor" se aseamănă cu Marii Zei cosmici. El seamănă întrucâtva „Unu"-lui din Rig Veda, X, 129, şi lui Visvakarman, dar, mai ales, el îl prelungeşte pe Puruşa. De altfel, identitatea Puruşa-Prâjăpati este atestată în texte: „Puruşa este Prăjăpati; Puruşa este Anul" (Jaim. Br., II, 56; cf. Satapatha Br., VI, l, l, 5). La început, Prăjăpati era Unitatea-Totalitate nonmanifestată, prezență pur spirituală. Dar dorința (kăma) 1-a îmboldit să se multiplice, să se reproducă (Sat. Br., VI, l, 1). El s-a „încălzit" peste măsură prin asceză (tapas, literal „căldura, ardentă") şi a creat prin emanație16; se poate înțelege prin transpirație, ca în unele cosmogonii primitive, sau prin emisie seminală. El a creat la început pe brahman, adică Tripla Ştiință (cele trei Veda), apoi, pornind de la Cuvânt, a creat Apele. Dorind să se reproducă prin intermediul Apelor, el le-a impregnat; s-a dezvoltat un ou, din a cărui coajă s-a format Pământul. Apoi au fost creați zeii ca să se populeze Cerurile şi asurii ca să se populeze Pământul etc. (ibid., XI, l, 6, l sq.)17.

Prăjăpati gândi: „într-adevăr, am creat un soț din mine însumi, anume Anul". De aceea se zice: „Prăjăpati este Anul" (ibid., XI, 6,13). Dându-şi şinele (ătman) zeilor, el a creat un alt egal cu sine însuşi, adică sacrificiul, de aceea oamenii spun: „Sacrificiul este Prăjâpati". Se precizează în plus că părțile (parvam) corpului cosmic al lui Prăjăpati sunt cele cinci anotimpuri ale anului şi cele cinci rânduri de cărămizi din altarul focului (Sat. Br., VI, 1,2).

Această triplă identificare a lui Prăjăpati cu Universul, Timpul ciclic (Anul) şi altarul focului constituie marea noutate a teoriei brahmanice a sacrificiului. Ea marchează declinul concepției care hrănea ritualul vedic şi pregăteşte descoperirile realizate de autorii Upanişadelor. Ideea fundamentală este că, dând naştere lumii, prin „încălziri" şi prin „emisii" repetate, Prăjăpati se consumă şi sfârşeşte prin a se epuiza. Cei doi termeni-cheie — tapas (ardoare ascetică)

şi visrij (emisie împrăştiată) — pot avea conotaţii sexuale indirecte sau subînţelese, căci asceza şi sexualitatea sunt strâns legate în gândirea religioasă indiană. Mitul şi imaginile sale traduc cosmogonia în termeni biologici; datorită modului lor propriu de a fi, lumea şi viaţa se epuizează, prin chiar durata lor18. Epuizarea lui Prăjăpati e exprimată în imagini pătrunzătoare: „După

16 Termenul utilizat este w/y, de la rădăcina srj, „a proiecta"; vi- indică împrăştierea în toate direcţiile.

17 Alte texte precizează că din capul lui Prăjăpati a ieşit Cerul, din pieptul său atmosfera şi din tălpile sale Pământul (cf. Gonda, Leş religions de l'înde, I, p. 226). Influenţă, certă, a sacrificiului Puruşa — dar care confirmă analogia structurală a acestor doi zei.

18 Se ştie că idei similare caracterizează culturile arhaice, în primul rând acelea ale paleocultivalorilor.

ce Prăjăpati dase la iveală vieţuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile. Or, Prăjăpati este desigur Anul, şi încheieturile sale sunt cele două îmbinări ale zilei cu noaptea (adică aurora şi amurgul), luna plină şi luna nouă, precum şi începuturile anotimpurilor. El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute; de aceea zeii 1-au vindecat prin (ritualul) agnihotra, întărindu-i încheieturile mădularelor" (Sat. Br., I,6,3,35-36). Cu alte cuvinte, reconstituirea şi rearticularea corpului cosmic al lui Prăjăpati se săvârşesc prin sacrificiu, adică înălţând un altar sacrificial pentru a celebra agnicayana (§ 72). Acelaşi text (X, 4,2, 2) precizează că „Acest Prăjăpati, Anul, este alcătuit din 720 de zile si nopţi; de aceea altarul e făcut din 360 de pietre de îngrăditură şi din 360 de cărămizi". „Acest Prăjăpati care a fost dezmembrat este (acum) însuşi altarul focului construit pe locul acesta". Preoţii îl realcătuiesc pe Prăjăpati, îl „adună" (samskri) zidind straturile de cărămizi care constituie altarul. Pe scurt, fiecare sacrificiu repetă actul primordial al creaţiei şi asigură continuitatea lumii pentru anul viitor.

Acesta este sensul originar al sacrificiului în Brahmana: a recrea Cosmosul „dezarticulat", „epuizat" prin Timpul ciclic (Anul). Prin sacrificiu — adică prin activitatea susţinută a preoţilor — lumea este menţinută vie, armonioasă şi fertilă. Aceasta este o nouă aplicare a ideii arhaice reclamând repetarea anuală (sau periodică) a cosmogonici. Faptul constituie totodată justificarea orgoliului brahmanilor, convinşi de importanţa decisivă a riturilor. Căci soarele nu s-ar ridica dacă preotul, în zori, n-ar aduce ofrandă focului (Sat. Br., II, 3, l, 5). în Brahmana, zeii vedici sunt ignoraţi sau subordonaţi puterilor magice şi creatoare ale sacrificiului. Se proclamă că, la început, zeii erau muritori (Taitt. Şam., VIE, 4,2, l etc.); ei au devenit divini şi nemuritori prin intermediul sacrificiului (ibid., VI, 3,4,7; VI, 3,10,2 etc.). Prin urmare, totul se concentrează în forţa misterioasă a ritului: originea şi esenţa zeilor, puterea sacră, ştiinţa, belşugul în lumea aceasta şi „ne-moartea" în lumea de dincolo. Dar sacrificiul trebuie să fie corect efectuat şi cu credinţă; cea mai mică îndoială cu privire la eficacitatea sa poate să aibă consecinţe dezastruoase. Pentru a ilustra această doctrină rituală, care este în egală măsură o cosmogonie, o teogonie şi o soteriologie, autorii Brahmanelor multiplică miturile sau fragmentele de mituri, reinterpretându-le într-o nouă perspectivă sau construind altele noi, pornind de la o etimologie fantezistă, de la o aluzie erudită sau o enigmă.

77. Eshatologie: identificarea cu Prăjăpati prin sacrificiu

Cu toate acestea, o idee nouă îşi face loc foarte curând: sacrificiul nu numai că-1 restaurează pe Prăjăpati şi asigură perpetuarea lumii, dar este, totodată, susceptibil de a crea o fiinţă spirituală şi indestructibilă, „persoana", ătman. Sacrificiul nu are numai o intenţie cosmogonică şi o funcţie eshatologică, ci face posibilă obţinerea unui nou mod de existenţă. Zidind altarul focului (agnicayana), sacrificatorul se identifică cu Prăjăpati; mai exact Prăjăpati şi sacrificatorul sunt identificaţi în ritualul însuşi: altarul este Prăjăpati şi, în acelaşi timp, sacrifiantul devine acest altar. Prin forţa magică a ritului, sacrifiantul îşi construieşte un trup nou, se urcă la Cer, unde se naşte a doua oară (Sat. Br., VII, 3, l, 12) şi obţine „nemurirea" (ibid., X, 2, 6, 8). Acest lucru înseamnă că, după moarte, el va reveni la viaţă, la „ne-moarte", la o modalitate de a exista care transcende Timpul. Ceea ce e important — şi acesta este şi scopul ritului — este de a deveni „complet" (sarva), „integral" şi de a păstra această condiţie după moarte19.

„Realcătuindu-1" (samdhă, samskri) pe Prăjăpati, sacrifiantul efectuează aceeaşi operaţie de integrare şi de unificare asupra propriei persoane, altfel zis, el devine „complet". La fel

19 Cf. J. Gonda, Leş religions de Vinde, I, pp. 236 sq.

cum prin intermediul sacrificiului, zeul îşi recuperează persoana (ătman), sacrificatorul îşi face şinele, propriul său ătman (Kausitakl Brahmana, ffl, 8). „Construirea lui ătman seamănă, întrucâtva, cu reunificarea lui Prâjâpati, împrăştiat şi secătuit de opera cosmogonică. Totalitatea actelor rituale (karmd), când este desăvârşită şi bine integrată, constituie „persoana", ătman. Acest lucru vrea să spună că, prin activitatea rituală, funcţiile psiho-fiziologice ale sacrifica-torului sunt strânse laolaltă şi unificate; suma lor constituie ătman (Aitareya Br., U, 40,1-7); graţie acestui ătman al său, sacrificatorul devine „nemuritor". Zeii înşişi şi-au câştigat nemurirea prin sacrificiu, câştigând brahman (Sat. Br., XI, 2,3,6). Prin urmare, brahman şi ătman sunt implicit identificaţi, încă din epoca

Brahmanelor20. Lucru confirmat de o altă serie de identificări: Prâjăpati, precum şi altarul focului, sunt asimilaţi Rig Vedei: silabele Rig sunt identificate cu cărămizile altarului. Dar întrucât brahman este, el însuşi, asimilat celor 432 000 de silabe ale Rig Vedei, rezultă că el e identificat în egală măsură cu Prăjăpati şi, în cele din urmă, cu sacrifiantul, adică cu ătman-ul21 său.

Dacă Prâjăpati (Brahman) şi ătman sunt identici, acest lucru se datorează faptului că amândoi sunt rezultatul aceleiaşi activităţi: „reconstrucţia", unificarea; deşi materialele sunt diferite: cărămizile altarului pentru Prăjăpati-Brahman, funcţiile psiho-mentale pentru ătman22. Dar merită subliniat faptul că un mit cosmogonic constituie, în cele din urmă, modelul exemplar al „construirii" lui ătman. Variate tehnici yogine aplică acelaşi principiu: „concentrarea" şi „unificarea" poziţiilor corporale, a suflurilor, a activităţii psihomentale.

Descoperirea identităţii Sinelui (ătman) cu brahman va fi neistovit exploatată şi divers valorizată în Upanişade (§ 80). Pentru moment, să adăugăm că în Brahmana, brahman desemnează procesul sacrificiului cosmic şi, prin extensie, puterea misterioasă care ţine Universul. Dar deja din Vede, brahman a fost gândit şi numit, în mod expres, nepieritorul, imuabilul, temelia, principiul oricărei existenţe. E semnificativ că în mai multe imnuri din Atharva Veda (X, 7, 8 etc.), brahman e identificat cu skambha (literal, sprijin, stâlp, proptea); altfel spus, brahman este Grund-ul care susţine Lumea, axă cosmică şi temei ontologic totodată, „în skambha stă tot ce respiră, tot ce e posedat de spirit (atmanvai)" (Atharva Veda, VII, 8,2). „Cel ce îl cunoaşte pe brahman înăuntrul omului, cunoaşte fiinţa supremă (parameşthin, Domnul) şi cel ce cunoaşte fiinţa supremă cunoaşte skambha" (Atharva Veda, X, 8,43). Sesizăm efortul de izolare a realităţii ultime: brahman este recunoscut ca Stâlp al Universului, suport, temelie şi termenul pratisţhă, care exprimă toate aceste noţiuni, e amplu folosit încă în textele vedice. Brahmanul se identifică cu brahman, pentru că cunoaşte structura şi originea Universului, pentru că cunoaşte Cuvântul care exprimă toate acestea; căci Văc, Logosul, poate transforma orice persoană în brahman (încă din Rig Veda, X, 125,5). „Naşterea unui brahman este o încarnare eternă a dharmei" (Mânu, I, 98)23.

O categorie specială de texte, Aranyaka (literal, „de pădure") ne permite să urmărim tranziţia sistemului sacrificial (karma-kandd) al Brahmanelor către primatul cunoaşterii metafizice (jnana-kandd), proclamat de Upanişade. Aranyaka erau memorizate în taină, departe de orice aşezare omenească, în pădure. Doctrina lor punea accentul asupra Sinelui, temelia sacrificiului, şi nu asupra realităţii concrete a riturilor. După Aranyaka, zeii sunt ascunşi în om; altfel spus,

20 Cf. Lilian Silburn, Instant et Căuşe, pp. 74 sq. ' *-

21 Un alt text din £atapatha Brahmana (X, 6,3,2) descrie „Puruşa de Aur" din inima omului ca un grăunte de orez sau de mei — adăugând totuşi că el este mai mare decât Cerul, decât eterul, pământul şi toate lucrurile: „acest sine al Spiritului este şinele meu; murind voi dobândi acest sine". Textul este important pentru că, pe de o parte, Puruşa este identificat cu brahman (neutru) şi, pe de altă parte, ecuaţia ătman-brahman este de pe acum asigurată.

22 Cf. L. Silburn, op. cit., pp. 104 sq.

23 Vezi M. Hiade, L« Yoga, pp. 125 sq. Cf. alte texte în J. Gonda, Notes on Brahman, p. 52.

corelaţia macrocosm-microcosm, bază a speculaţiei vedice, dezvăluie acum omologia dintre divinităţile cosmice şi cele din corpul omenesc (cf. Aitareya Aranyaka, 1,3,8; H, l, 2; III, l, l etc.). Prin urmare, „interiorizarea sacrificiului (cf. § 78) permite adresarea ofrandelor atât zeilor „interiori" cât şi zeilor „exteriori". Ţelul ultim este unirea (samhită) între diversele niveluri teo-cosmice şi organele şi funcţiile psiho-fiziologice ale omului. După numeroase omologări şi identificări, se ajunge la concluzia că „conştiinţa de Sine (prajnătmari) este unul şi acelaşi lucru cu Soarele" (Ait. Ar., ffl, 2, 3; Sânkh, Ar., Vin, 3-7). Echivalare îndrăzneaţă, care va fi elaborată şi articulată de către autorii Upanişadelor.

78. „Tapas": tehnică şi dialectică a vieţii austere

Am făcut de mai multe ori aluzie la asceză, tapas, căci nu se poate vorbi despre zeii, despre miturile sau riturile indiene cele mai importante fără a se menţiona această „încălzire" rituală, care le este proprie, această „căldură" sau „ardentă" obţinută prin asceză. Termenul tapas, de la rădăcina ţap, „a se încălzi", „a fierbe" este limpede atestat în Rig Veda (cf., de exemplu, Vin, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 etc.). Este vorba de o tradiţie indo-euro-peană, căci, într-un context paralel, „căldura extremă" sau „furia" (menos,Juror,ferg, wuf) joacă un rol în ritualurile de tip eroic24. Adăugăm că „încălzirea" prin diverse tehnici psiho-fiziologice, chiar printr-o alimentaţie extrem de condimentată, este atestată la vracii şi magicienii culturilor primitive25. Dobândirea forţei magico-religioase de însoţită de o puternică căldură interioară; această „putere" însăşi se exprimă prin termeni care înseamnă „căldură", „arşiţă", „fierbinţeală".

Am reamintit acestea pentru a scoate în relief arhaismul şi răspândirea considerabilă a rigorilor de tip tapas. Acest lucru nu presupune deloc o origine anaryană a ascezei indiene, Indo-europenii şi mai ales indienii vedici, moşteniseră tehnici preistorice pe care le-au valorizat în mod diferit. Precizăm de pe acum că, în nici o altă parte, „încălzirea"

ritualică nu a atins măsura pe care avea să o cunoască tapas-ul în India, din cele mai vechi timpuri până ÎQ zilele noastre.

„încălzirea" ascetică îşi are un model, sau un omolog, în imaginile, simbolurile şi miturile în relație cu căldura care „coace" recoltele şi cloceşte ouăle, asigurând ieşirea puilor din găoace, în relație cu excitația sexuală, în special .cu ardoarea orgasmului, şi cu aprinderea focului prin frecarea a două bețişoare de lemn. Tapas-ul este „creator" pe mai multe planuri: cosmogonic, religios, metafizic. Prâjăpati, am văzut, creează lumea „încălzindu-se" prin tapas, şi istovirea care a urmat e asimilabilă oboselii sexuale (§ 76). Pe planul ritului, topazul face posibilă „re-naşterea", i.e. trecerea din lumea aceasta în lumea zeilor, din sfera „profanului" în aceea a „sacrului", în plus, asceza fl ajută pe contemplativ să „coacă" misterele cunoaşterii esoterice şi îi relevă adevărurile adânci. (Agni îi acordă tapasvin-ului „căldura capului", dându-i clarviziune.)

Asceza modifică radical modalitatea de a fi a practicantului, îi acorda* o „putere" supraumană, care poate deveni redutabilă şi, în unele cazuri, „demonică"26. Cele mai importante preliminarii ale sacrificiului, ceremonia inițierii, educația brahmacarin-ului comportau tapas.

24 Cf. M. Eliade, Le Yoga, p. 114, n. l.

25 Vezi exemple în cartea noastră Le Chamanisme (ediția a 2-a), pp. 369 sq.

26 Termenul sânți, care desemnează în sanscrită liniştea, pacea sufletului, absența patimilor, alinarea suferințelor, derivă de la rădăcina şam, ce comporta inițial sensul de a stinge „focul, furia, febra", altfel spus, „căldura" provocată de puterile demonice; cf. D.J. Hoens, Sănti, în special pp. 177 sq.

Esențialmente, tapas-ul se efectuează prin post, statul pe lângă foc, sau statul în soare, mai rar prin absorbția unor droguri. Dar „încălzirea" se obține, de asemenea, prin reținerea respirației, fapt ce deschide drumul către o îndrăzneață omologare a ritualului vedic cu practicile Yoga. Această omologare a fost făcută posibilă mai ales prin speculațiile Brahmanelor pe tema sacrificiului.

Sacrificiul şi tapas au fost asimilate foarte devreme. Se afirmă că zeii au dobândit imortalitatea nu doar prin sacrificiu (§ 76), ci şi prin asceză. Dacă în cultul vedic se oferă zeilor soma, unt topit şi focul sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior", în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor şi obiectelor rituale. Respirația este adesea identificată cu o „libație neîntreruptă"27. Se vorbeşte despre prănăgnihotra, adică „oblația focului [săvârşită] prin respirație" (Vaikhănasasmărta sutra, H, 18). Concepția acestui „sacrificiu interior" este o inovație plină de consecințe; ea va permite chiar celor mai excentrici asceți şi mistici să se mențină în sânul brahmanismului şi, mai târziu, al hinduismului. Pe de altă parte, acelaşi „sacrificiu interior" va fi practicat de către brahmanii „locului în pădure", adică aceia care trăiesc ca asceți (sannyăsi) fără să-şi părăsească prin aceasta identitatea lor socială de „stăpâni ai casei"28.

Pe scurt, tapas-ul este integrat într-o serie de omologări efectuate pe diferite planuri. Pe de o parte — şi conform unei tendințe specifice spiritului indian — structurile şi fenomenele cosmice sunt asimilate organelor şi funcțiilor corpului uman şi, în plus, elementelor sacrificiilor (altarul, focul, oblațiunile, instrumentele rituale, formulele liturgice etc.). Pe de altă parte, asceza — care implica (încă din timpurile preistorice) un întreg sistem de corespondențe micro-macrocosmice (suflurile asimilate vânturilor atmosferice etc.) — este omologată sacrificiului. Anumite forme de asceză, de exemplu reținerea respirației, sunt considerate chiar ca superioare sacrificiului; rezultatele lor sunt declarate mai prețioase decât „fructele" sacrificiului. Dar toate aceste omologări şi asimilări sunt valabile, adică devin reale şi eficace din punct de vedere religios, numai dacă e înțeleasă dialectica ce le-a pus în evidență.

în fine, avem de-a face cu un număr de sisteme care sunt, pe de o parte, omologate şi, pe de alta, clasate într-o serie ierarhică variabilă. Sacrificiul este asimilat ascezei, dar de la un anume moment ceea ce contează este înțelegerea principiului care justifică asemenea asimilări. Foarte devreme, o dată cu Upanişadele, înțelegerea, cunoaşterea (jnănă) va fi ridicată la un rang înalt, iar sistemul sacrificial, cu teologia mitologică pe care o implica, îşi va pierde primatul religios. Dar acest sistem întemeiat pe superioritatea „înțelegerii" nu va reuşi, nici el, să-şi mențină supremația, cel puțin pentru unele părți ale societății. Yoginii, de pildă, vor acorda o importanță decisivă ascezei şi experimentării stărilor „mistice", unii „extatici" sau partizani ai devoțiunii de tip teist (bhakti) vor respinge, total sau în parte, atât ritualismul brahmanic, şi speculația metafizică a Upanişadelor, cât şi asceza (tapas) şi tehnica yogică.

Această dialectică susceptibilă de a descoperi nenumărate omologii, asimilări şi corespondențe dintre diverse planuri ale experienței umane (fiziologie, psihologie, activitate ritualăf simbolizare, „experimentare mistică" etc.) era activă încă din epoca vedică, dacă nu încă mal de mult, din protoistoria indo-europeană. Dar ea va fi chemată să joace un rol considerabil

27 într-adevăr, „atâta vreme cât vorbeşte, omul nu poate respira; şi îşi jertfeşte atunci respirația sa cuvântului; atâta vreme cât respiră, el nu poate vorbi, şi îşi jertfeşte atunci cuvântul respirației. Acestea sunt cele două oblatii continue şi nemuritoare; în timp de veghe şi în timpul somnului, omul le oferă fără întrerupere. Toate celelalte oblatii au un

scop şi participă la natura actului (karman). Cei vechi, cunoscând acest sacrificiu autentic, nu ofereau agnihotra (Kausltaki-Brăhmana-Upanishad, II, 5). După Chandogya Up., V, 19-24, adevăratul sacrificiu constă în jertfa suflurilor; „cel care oferă agnihotra fără să ştie aceasta este aidoma celui care [...] pune ofrande în cenuşe" (V, 24,1).
••
28 Poziția lor religioasă este reflectată (destul de obscur de altfel) în tratatele Aranyaka.

în epocile ulterioare. Cum vom vedea, dialectica omologării îşi dezvăluie posibilitățile „creatoare" mai ales în momente de criză religioasă şi metafizică, adică atunci când un sistem tradițional sfârşeşte prin a-şi pierde validitatea şi lumea sa de valori se prăbuşeşte.

79. Asceți şi extatici: „WIW/M", „vrătya"

Dacă austeritățile rituale fac parte integrantă din cultul vedic, nu trebuie pierdută din vedere prezența altor tipuri de asceți şi extatici amintiți doar în treacăt în textele vechi. Unii dintre aceşti asceți şi extatici trăiau în marginea societății ariene fără ca prin aceasta să fie considerați „eretici". Dar existau şi alții care pot fi considerați străini, deşi este practic imposibil de stabilit dacă aparțineau păturilor aborigene sau doar reflectau concepții religioase ale anumitor triburi ariene care evoluau la periferia tradiției vedice.
Astfel un imn din Rig Veda (X, 136) vorbeşte de un ascet (muni) cu păr lung (kesiri), îmbrăcat în „jeg", „încins cu cingătoare de vânt" (cu alte cuvinte, gol) şi „în care intră zeii". El exclamă: „în beția extazului noi încălecăm pe vânt. Voi, muritorii, nu puteți să zăriți decât trupul nostru" (strofa 3). Acest muni străbate în zbor văzduhul, el este calul elementului-vânt (Vată) şi prieten al lui Văyu (zeul Vântului). El locuieşte cele două oceane, cel de la răsărit şi cel de la apus (str. 5: cf. Ath. Veda, XI, 5, 6 etc.). „El merge pe urma ființelor Apsara şi Gandharva, şi a animalelor sălbatice, şi le înțelege gândurile" (str. 6). El „bea împreună cu Rudra cupa de otravă" (str. 7). Este un tipic exemplu de extaz: spiritul lui muni părăseşte trupul, el ghiceşte gândirea ființelor semidivine şi a animalelor sălbatice, el locuieşte „cele două oceane". Aluziile la calul Vântului şi la zeii care intră în cel extaziat indică o tehnică şamanizantă.
Vedele evocă, de asemenea, alte experiențe supranormale, în legătură cu personaje mitice (Ekavrătya, Brahmacărin, Vena etc.) care reprezintă probabil modele divinizate ale anumitor asceți şi magicieni. Căci „omul-zeu" rămâne un motiv dominant în istoria spirituală a Indiei. Ekavrâtya este probabil arhetipul acestui grup misterios de vrătya, în care unii au vrut să vadă asceți sivaiti, „mistici", precursori ai yoginilor sau reprezentanți ai unei populații nonariene. în Atharva Veda (XV) le este consacrată o carte întreagă, dar textul este obscur. Reiese totuşi că aceşti vrătya practicau asceza (stau în picioare un an întreg etc.), cunoşteau o disciplină a suflurilor respirației (identificate cu diversele regiuni cosmice: Ath. Veda, XV, 14, 15 sq.), îşi omologau trupul cu macrocosmosul (18, l sq.). Această confrerie era totuşi importantă, căci un sacrificiu special, vrătyastoma, fusese stabilit pentru a reintegra pe membrii săi în societatea brahmanică29. în timpul sacrificiului vrătyastoma, erau şi alte personaje prezente, principali fiind un măgadha, care avea rol de cantor şi o prostituată (Ath. Veda, XV, 2). Cu prilejul unui rjt solstițial (mahăvrată) ea se împreuna ritualic cu măgadha sau cu un brahmacarin30.
Brahmacarin-ul era, şi el, conceput ca un personaj la scară cosmică. Inițiat, înveşmântat într-o piele de antilopă neagră, cu barbă lungă, brahmacarin-ul străbate din. Oceanul răsăritean în Oceanul septentrional si „creează lumile"; el este elogiat ca „un embrion în matricea nemuririi"; înveşmântat în haină roşie, el practică tapas-ul (Ath. Veda, XL, 5, 6-7). Cum se întâmplă deseori în India, „reprezentantul" său pe pământ, brahmacarin-u] terestru (al cărui legământ principal e castitatea), se împreuna ritualic cu prostituata.
29 Vrătya purtau un turban, erau îmbrăcați în negru şi îşi aruncau pe umeri două piei de berbec, una neagră şi alta albă; ca însemn aveau un baston ascuțit, o podoabă în jurul gâtului şi un arc neîncordat. Aduceau sacrificii într-un car tras de un cal şi un catâr.
30 Vezi referințele la texte şi bibliografia în M. Eliade, Le Yoga, pp. 111 sq.

împreunarea sexuală avea un rol important în anumite ritualuri vedice (cf. Asvamedhd). Trebuie să facem deosebire între împreunarea conjugală considerată ca o bierogamie31, şi împreunarea sexuală de tip orgiastic având drept scop fie fecunditatea universală, fie săvârşirea unei „apărări magice"32, în ambele cazuri, totuşi este vorba de rituri, s-ar putea spune de „sacramente", urmărind resacralizarea persoanei umane sau a vieții, între timp, tantrismul va elabora o întreagă tehnică având drept scop transmiterea sacramentală a sexualității.
în ce priveşte diversele clase de asceți, de vrăjitori şi de extatici care trăiau la periferia societății ariene, dar care au sfârşit, majoritatea, prin a fi integrați în hinduism, nu posedăm informații suficiente. Izvoarele cele mai bogate sunt târzii, ceea ce însă nu le diminuează deloc interesul, deoarece ele reflectă, cu siguranță, o situație mai veche. Astfel, Vaikhănasasmărtasutra prezintă o lungă listă de asceți şi pustnici; unii se deosebesc prin părul lor încâlcit şi hainele

zdrențuite, ori făcute din coajă de copaci; alții trăiesc goi, se hrănesc cu urină şi bălegar de vacă, locuiesc în cimitire etc.; alții practică Yoga sau o formă de prototantrism33.
Rezumând, aşadar, din cele mai vechi timpuri sunt atestate diverse forme de ascetism, de experiențe extatice şi tehnici magico-religioase. Se pot recunoaşte austeritățile de tip „clasic" şi anumite motive şamanizante, alături de experiențe extatice proprii unor alte nenumărate culturi şi de câteva practici yogice rudimentare. Eterogeneitatea şi complexitatea comportamentelor, a tehnicilor şi soteriologiilor susținute de către cei care abandonaseră lumea nu vor înceta să se accentueze în secolele de mai târziu. Pe scurt, se poate spune că metodele extatice relevă şi prelungesc experiența exaltantă a absorbției somei sau a altor substanțe îmbătătoare, anticipând unele forme de devoțiune mistică, în vreme ce austeritățile şi disciplinele ascetice pregătesc elaborarea tehnicilor Yoga.
Trebuie adăugat că începând din epoca Upanişadelor se răspândeşte obiceiul de a abandona viața socială şi de a se retrage „în pădure", pentru a se putea consacra integral meditației. Acest obicei a devenit de foarte multă vreme exemplar şi el mai este încă si acum urmat în India modernă. Dar e probabil că retragerea „în păduri" a unor oameni care nu erau nici extatici, nici asceți sau yogini prin vocație, a constituit, la început, o noutate destul de surprinzătoare, în fond, abandonarea vieții sociale dezvăluie o criză de profunzime în religia tradițională. E foarte probabil ca această criză să se fi declanşat ca urmare a speculațiilor brahmanice în jurul sacrificiului.

80. Upanişadele şi căutările rşi-lor: cum să ne eliberăm de „roadele" actelor noastre

în Brahmana, zeii vedici au fost radical devalorizați în folosul lui Prăjăpati. Autorii Upanişadelor prelungesc şi desăvârşesc acest proces. Dar ei merg şi mai departe: nu şovăie să devalorizeze atotputerea sacrificiului. Unele texte upanişadice afirmă că fără o meditație asupra lui ătman sacrificiul nu este complet (Maitri Up., 1,1). Chandogya Up. (VOI, l, 6) asigură că aşa cum „piere lumea câştigată prin fapte (karmari)", la fel va pieri lumea dobândită prin sacrificiu. După Maitri Up. (1,2,9-10), cei care îşi fac iluzii despre importanța sacrificiului sunt de plâns, căci, după ce se vor fi bucurat, în ceruri, de locul înalt câştigat prin faptele lor

31 „Eu sunt Cerul, tu eşti Pământul!", spune soțul soției (Brhad. Up., VI, 4, 20). Concepția se operează în numele zeilor: „Fie ca Vişnu să pregătească mitra; Tvaştri să făurească formele" etc. (ibid., VI, 4,21).
32 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 254 sq. E vorba, în cel din urmă caz, de obiceiuri universal răspândite în societățile agricole.
p. 143sq.

bune, ei vor reveni pe pământ sau vor coborî într-o altă lume inferioară. Nici zeii, nici riturile nu mai au importanță pentru un adevărat rşi. Idealul lui este admirabil formulat în rugăciunea transmisă de cea mai veche Upanişadă, Brhadâranyaka (I, 3, 28): „De la ne-ființă (asaf) condu-mă spre ființă (sat), de la întuneric du-mă spre lumină, de la moarte spre nemurire!"
Criza spirituală care izbucneşte în Upanişade pare să fi fost provocată de meditația asupra „puterilor" sacrificiului. Am văzut că, aşa cum Prăjăpati era restaurat şi îşi recâştigă „persoana" sa (ătmari) prin puterea sacrificiului, tot astfel sacrifiantul, prin actele sale rituale (karmari), îşi „unifica" funcțiile sale psiho-fiziologice şi îşi întemeia „Şinele" (§ 77). în Brahmana, termenul karman desemnează activitatea rituală şi consecințele sale benefice (pentru că, după moarte, sacrificatorul avea acces în lumea zeilor). Dar reflectând la procesul ritual „cauză şi efect", era inevitabil să se descopere că orice acțiune, prin simplul fapt că dobândea un rezultat, se integra într-o serie nelimitată de cauze şi efecte. O dată recunoscută legea cauzalității universale în karman, certitudinea întemeiată pe efectele salvatoare ale sacrificiului se ruina. Căci postexistenta „sufletului" în Cer era rezultatul activității rituale a sacrifiantului; dar unde se „realizau" roadele tuturor celorlalte acte ale sale, săvârşite în timpul întregii vieți? Postexistenta beatifică, recompensând o activitate rituală corectă, trebuia deci să aibă un sfârşit. Dar atunci ce se întâmpla cu „sufletul" (ătman) dezîncarnat? în nici un caz nu putea să dispară definitiv. Rămânea un număr nelimitat de fapte săvârşite în timpul vieții, şi acestea constituiau tot atâtea „cauze" care trebuiau să aibă „efecte"; altfel spus, trebuiau să se „realizeze" într-o nouă existență, aici, pe pământ, sau într-o altă lume. Concluzia se impunea de la sine; după ce s-ar fi bucurat de o postexistenta beatifică ori nefericită, într-o lume extraterestră, sufletul era constrâns să se reincarneze. Este legea transmigrației, samsăra, care, o dată descoperită, a dominat gândirea religioasă şi filosofică indiană, atât „ortodoxă" cât şi heterodoxă (buddhismul şjjainismul).
Termenul samsăra apare doar în Upanişade. Cât priveşte doctrina, nu-i ştim „originea". S-a încercat în van să se explice credința în transmigrația sufletului prin influența elementelor anariene. Oricum ar fi, această descoperire a impus o viziune pesimistă asupra existenței. Idealul omului vedic — să trăiască 100 de ani etc. — se dovedeşte perimat, în ea însăşi, viața nu reprezintă necesarmente „răul", cu condiția să o utilizeze ca un mijloc de a se elibera de legăturile lui karman. Singurul scop demn de un înțelept este dobândirea eliberării, mokşa — un alt termen care, împreună cu echivalentele sale (mukti etc.), se numără printre cuvintele-cheie ale gândirii indiene.
Deoarece orîce act (karman), religios ori profan, amplifică şi perpetuează transmigrația (samsăra), eliberarea nu

poate fi câştigată nici prin sacrificiu, nici prin legături strânse cu zeii, nici chiar prin asceză ori caritate, în sihăstriile lor, rşi-i căutau alte mijloace spre a se elibera. O descoperire importantă s-a făcut meditându-se asupra valorii soteriologice a cunoaşterii, exaltată deja în Vede şi în Brahmana. Evident, autorii Brahmanelor se refereau la cunoaş-terea ezoterică a omologiilor implicate în operaţia rituală. Necunoaşterea misterelor sacrificiale era ceea ce, după Brahmana, îi condamna pe oameni la o a „doua moarte". Dar rşi-i au mers mai departe; ei au disociat „cunoaşterea ezoterică de contextul ei ritual şi teologic; gnosa este socotită capabilă să surprindă adevărul absolut, dezvăluind structurile profunde ale realului. O atare „ştiinţă" sfârşeşte prin a aneantiza literalmente „necunoaşterea" (ăvidyă), care pare să fie apanajul oamenilor („ne-iniţiaţii" Brahmanelor). Este vorba, desigur, de o „ignoranţă" de, ordin metafizic, deoarece se referă la realitatea ultimă şi nu la realităţile empirice ale experienţei cotidiene.
în sensul acesta, de „ignoranţă de ordin metafizic", s-a impus termenul ăvidyă în vocabularul filosofic indian. Ăvidyă ascundea realitatea ultimă: „înţelepciunea" (gnosa) revela adevărul,

deci realul. Dintr-un anumit punct de vedere, această „neştiinţă" era „creatoare": ea crea structurile şi dinamismul existenţei umane. Datorită ăvidya, oamenii duceau o existenţă iresponsabilă, ignorând urmările faptelor (karman) lor. După căutări şi ezitări pasionante, marcate uneori de iluminări neaşteptate, rsi-i au identificat în ăvidya „prima cauză" a lui karman, şi, prin urmare, originea şi dinamismul transmigraţiei. Cercul era acum complet: ignoranţa (ăvidya) „crea" sau amplifica legea „cauzei şi efectului" (karman); care, la rândul său, producea o scrie neîntreruptă de reîncarnări (samsăra). Din fericire, eliberarea (moksa) din acest cerc infernal era posibilă mai ales graţie gnosei (jnana, vidya). După cum vom vedea, alte grupuri sau şcoli proclamau, în plus, virtuţile eliberatoare ale tehnicilor yoga sau ale devoţiunii mistice. Gândirea indiană a început de timpuriu să omologheze diferite „căi" (marga) de eliberare. Efortul a dus, peste câteva secole, la celebra sinteză din Bhagavad-Gltă (secolul al IV-lea Î.Hr.). Dar merită semnalat de pe acum că descoperirea suitei fatale ăvidya-karman-samsăra, şi a remediului ei, dezrobirea (moksa) prin intermediul „gnosei", al cunoaşterii de ordin metafizic (jnăna, vidya), descoperire efectuată, deşi imperfect sistematizată, în timpul U pani sadelor, constituie esenţialul filosofici indiene, ulterioare. Cele mai importante dezvoltări privesc mijloacele de eliberare şi, în mod paradoxal, „persoana" (sau „agentul") menită să se bucure de această eliberare.

81. Identitatea „âtman"-Brahman şi experienţa „luminii interioare"

Am simplificat într-adins, pentru a putea distinge mai ales ţelul şi originalitatea rşi-lor. în cele mai vechi Upanişade34 se disting mai multe demersuri speculative. Totuşi nu trebuie să ne întemeiem prea mult pe aceste diferenţe, deoarece sistemul de asimilări şi omologii, predominant în Brahmana, rămâne valabil şi pentru Upanişade. Problema centrală este explicit sau implicit prezentă în fiecare text. Este vorba de a sesiza şi a înţelege Fiinţa Primordială, Unul/Totul, unica modalitate de a explica lumea, viaţa şi destinul omului, începând cu Rig Veda ea fusese identificată în tad ekam — „Unul" (neutru) — al celebrului imn X, 129. Brahmanele o numesc Prăjăpati sau Brahman. Dar în aceste tratate scolastice, Fiinţa Primordială era în relaţie cu sacrificiul cosmic şi cu sacralitatea rituală. Rsi-i s-au străduit să o surprindă prin meditaţia călăuzită de gnosă35.
Fiinţa Primordială este, evident, incogitabilă, nelimitată, eternă; ea este totodată Unu şi Tot, „creator" şi „Domn" al lumii; unii îl identificau chiar cu Universul; alţii îl căutau în „persoana" (puruşă) prezentă în soare, lună, cuvânt etc.; alţii, încă, în „nesfârşitul" care ţine lumea, viaţa şi conştiinţa. Printre numele Fiinţei Primordiale, cel care s-a impus de la începuturi a fost Brahman; într-un pasaj celebru din Chandogya Up. (III, 14,2-4), Brahman e descris ca fiind „lumea întreagă" şi totuşi de natură spirituală: „viaţa este trupul său, forma lui este lumina, sufletul său este spaţiul"; el cuprinde în sine toate actele, toate dorinţele, mirosurile şi gusturile etc. Dar el e în acelaşi timp „ătman-u\ meu în inimă, mai mic decât o sămânţă de orz, decât un grăunte de muştar", şi totuşi „mai mare decât pământul, mai mare decât atmosfera, mai mare decât aceste lumi". „Cuprinzând toate faptele, toate dorinţele [...], circum-scriind lumea întreagă [...] acesta este ătman-ul meu în inimă; acesta este Brahman. Plecând

34 Adică Upaniyadele în proză, Brihadăranyaka, Cliândogya.Aitareva, Kausltaki, Taittirlya. Ele au fost probabil redactate între 800-500 î.Hr.

35 Nu trebuie să uităm totuşi că f^i-i Upanişade lor sunt urmaşii „văzătorilor" şi poeţilor-filosofi din epoca vedică. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că intuiţiile centrale ale Upanişadelor se »!sesc deja, într-o formă nesistematică, în Vede. Astfel, de pildă, echivalenţa „spirit" = „zeu" = „real" = „lumină". Cf. J. Gonda, The Vision ofthe Vedic Poets, pp. 40 sq., 272 sq.

din viaţă, voi intra în ci"36. Yajnavalkya vorbeşte, şi ea, despre „cel care locuieşte în pământ, dar pe care pământul nu-1 cunoaşte, al cărui trup este pământul şi care veghează asupra pământului dinăuntrul pământului" şi îl identifică cu „âîman, supraveghetorul dinăuntru, fără de moarte" (Brhadăranyaka Up., III, 7, 3).

Ca şi Puruşa din Rig Veda, X, 90, Brahman se revelă ca imanent („această lume") şi transcendent în acelaşi timp; distinct de Cosmos şi totuşi omniprezent în realităţile cosmice, în plus, ca ăîman, el locuieşte în inima omului, ceea ce implică identitatea dintre „Şinele" adevărat şi Fiinţa universală, într-adevăr, la moarte, ătman-ui „celui ce ştie" se uneşte cu Brahman; sufletele altora, ale neiluminaţilor, vor urma legea transmigraţiei (samsărd). Există mai multe teorii cu privire la postexistenţă fără reîntoarcere pe pământ. După unii, cei care au înţeles simbolismul ezoteric al celor „cinci focuri"37, traversează diversele regiuni cosmice până în „lumea Fulgerului". Acolo ei întâlnesc o „persoană spirituală" (purusa mănasah, adică „născută din spirit"), şi aceasta îi conduce până la lumile lui Brahman, unde vor trăi îndelung şi nu se vor mai reîntoarce. Modificată, această teorie va fi reluată de diferitele şcoli devoţionale. Dar după alte interpretări, unirea după moartea lui ătman cu Fiinţa universală (Brahman) constituie întrucâtva o „nemurire impersonală"; „Şinele" se contopeşte cu sursa sa originară, Brahman.
Este important să precizăm că meditaţiile asupra identităţii ătman-Brahman constituie un „exerciţiu spiritual", şi nu un lanţ de „raţionamente". Sesizarea Sinelui propriu se însoţeşte de experimentarea „luminii interioare" (antah-jyotih), şi lumina este imaginea prin excelenţă atât lui ătman cât şi a lui Brahman. Este vorba, desigur, de o tradiţie veche, deoarece, din timpurile vedice, Soarele sau Lumina sunt considerate epifanii ale Fiinţei, ale Spiritului, nemuririi şi procrcaţiei. După Rig Veda (I, 115, 1), Soarele este Viaţa sau ătman — Şinele — oricărui lucru38. Cei care au băut soma devin nemuritori, ajung la Lumină şi îi află pe zei (RV, VIII, 48, 3). Or, Chandogya Up. (III, 13, 7), zice: „lumina care străluceşte dincolo de Cer, dincolo de tot, în lumile cele mai înalte, dincolo de care altele nu mai există, este într-adevăr aceeaşi lumină care străluceşte în interiorul omului (anîah piinisă)"*9. Brhadăranyaka Up. (IV, 3,7) identifică, şi ea, pe ătman cu persoana care se află în inima omului, sub forma unei „lumini în inimă". „Această fiinţă senină, ridicându-se din trupul său şi atingând cea mai înaltă lumină, apare în forma sa proprie. Ea este ătman. Este nemuritorul, cel ce nu se teme. Este Brahman" (Chandogya Up., VIII, 3, 4)40.
-% într-un alt pasaj din aceeaşi Upaniyadă (VI, 1-15), un maestru îi explică fiului său, Svetaketu, crearea Universului şi a omului de către Fiinţa Primordială: după Creaţie, Fiinţa impregnează regiunile cosmice şi corpul uman ca un grăunte de sare dizolvat în apă. Ătman reprezintă esenţa divină din om. Şi cuvântarea se încheie cu celebra formulă: „Aceasta eşti tu (tai tvam a.si), Svetaketu!"
37 Este vorba de omologarea locurilor sacriiiciale cu structurile lumii de dincolo, ale Parjanyei, ale lurnii de aici, ale bărbatului si ale femeii (cf. Brih. Up., VI, 2, 9-15; Chănd. Up., V, 4, 1-10, 2).
38 „Lumina este procreaţie" (jyotir prajanaman) zice Satapatha Br. (VIII, 7, 2,16-17). Ea „este puterea procreatoare" (Taitt. Şam., VII, 1,1,1). Cf. M. Eliade, Mephisiopheles et l'androgyne, p. 27; id., „Spirit, Light and Seed", pp. 3 sq.
39 Chăndogya Up. (III, 17, 7) citează două versuri rigvedice, în care se vorbeşte despre contemplarea „Luminii care străluceşte mai înalt decât Cerul", şi adaugă: „Contemplând (această) Prea-înaltă-Lumină, dincolo de Tenebre, noi atingem Soarele, zeu între zei". Realizarea în conştiinţă a identităţii dintre lumina interioară şi lumina transcosmică este însoţită de două fenomene de „fi/.iologie subtilă": încălzirea trupului şi perceperea sunetelor mistice (ihid., III, 13,8).
40 La fel în Mundaka Up. (II, 2, 10), Brahman este „pur, lumină a luminilor". Vezi alte exemple în studiul nostru, „Spirit, Light and Seed", pp. 4 sq., şi în J. Gonda, The vixion oflhe Vedic Poets, pp. 270 sq.

82. Cele două modalităţi ale lui Brahman şi misterul Iui ătman, „captiv" în Materie
Identitatea ătman-Brahman, percepută experimental în „lumina interioară", îl ajută pe
să descifreze misterul Creaţiei şi, totodată, propriul său mod de existenţă. Deoarece ştie
omul este prizonierul lui karrnan şi în acelaşi timp posesorul unui „Sine" nemuritor, el dese
peră în Brahman o situaţie comparabilă. Altfel spus, el recunoaşte în Brahman două modi
de a fi aparent incompatibile: „absolut" şi „relativ", „Spiritual" şi „material", „personal"
„impersonal" etc. în Brihadăranyaka Up. (II, 3,3), Brahman este perceput sub două form
corporală (şi muritoare) şi nemuritoare. Upanişadele medii41 dezvoltă în mod mai sistemat
această tendinţă — atestată deja în Rig Veda — de a reduce totalitatea cosmică şi constiin
la un unic principiu. Kaîha Up. (în special III, 11 sq.) prezintă o ontologie cosmologică desti
de originală: Spiritul universal (purusd) stă deasupra; dedesubt e „nonmanifestatul" (avyakta
care pare să participe şi la lumea „spirituală" şi la cea „materială"; şi mai jos încă, Marel
Sine (mahăn ătmă), Spiritul manifestat în materie, urmat pe planuri progresiv descendente
de alte forme de conştiinţă, de organele de simţ etc. După Svetăsvatăra Up. (V, 1), în nepieri
torul şi infinitul Brahman se află, ascunse, cunoaşterea (care asigură nemurirea) şi ignoranţa
asimilată morţii.
Acest nou sistem de omologii implică o reinterpretare a vechii analogii dintre macrocosm şi microcosm. De astă dată se pune problema pentru rsi, să înţeleagă „situaţia sa existenţială", meditând asupra structurii paradoxale a lui Brahman. Reflecţia se desfăşoară pe două planuri paralele. Pe de o parte, se descoperă că nu numai senzaţiile şi

percepțiile, dar şi activitatea psiho-mentală face parte din categoria fenomenelor „naturale". (Această descoperire, schițată în Maitri Upanisad, va fi elaborată mai ales de „filosofiile" Sămkhya şi Yoga.) Pe de alta parte, se precizează tendința (atestată deja în Rig Veda, X, 90, 3) de a se vedea în Spirit şi Natură (prakrti) două modalități ale Ființei Primordiale, Unul/Tot42. Prin urmare, Cosmosul şi Viața reprezintă activitatea conjugată a acestor două modalități ale Ființei Primordiale.

Esențialmente, eliberarea constă în înțelegerea acestui „mister,,; o dată dezvăluită paradoxala manifestare a Unului/Tot, se reuşeşte degajarea mecanismelor procesului cosmic. Din perspective diferite, acest proces cosmic poate fi considerat un „joc" (lila) divin, o „iluzie" (mâyă), datorită neştiinței, sau o „încercare" de natură să impulsioneze omul ca să caute libertatea absolută (mokşa)43. Ceea ce contează, înainte de toate, este faptul că paradoxala coexistență a celor două modalități contradictorii din Ființa Primordială permite a se da un sens existenței umane (nu mai puțin paradoxală, întrucât este dominată de legea lui karman, deşi „conține" un ătman) şi, în plus, face posibilă eliberarea, într-adevăr, înțelegându-se analogia dintre Brahman şi manifestarea sa, creația materială, pe de o parte şi ătman prins în năvodul transmigrației, se descoperă caracterul fortuit şi impermanent al teribilei suite: ăvidya, karman, samsar a.

Desigur, Upanişadele medii exploatează în mod diferit aceste noi descoperiri. Cele două modalități ale lui Brahman sunt câteodată interpretate ca reprezentând un zeu personal, superior materiei (modul său impersonal de a fi); în acest sens se poate înțelege Katha Up. (I, 3, 11), care pune principiul personal, puruşa, mai presus de modalitățile sale „impersonale" (avyakta,

41 Cele mai importante sunt: Katha, Praştia, Maitri, Mândukya, Svetăsvatăra şi Mundaka. Epoca redactării lor este dificil de precizat; probabil, între 500 şi 200 î.Hr.

42 Acest lucru a fost bine evidențiat de H. von Glasenapp, La philosophie indienne, p. 131.

43 Toate aceste interpretări vor deveni populare mai târziu.

lit. „nonmanifestat")44. Svetăsvatăra este şi mai semnificativă, deoarece ea asociază speculațiile împrejurul Ființei absolute (Brahman) cu devoțiunea față de un zeu personal, Rudra-Siva. „Triplul Brahman" (1,12), Zeu imanent în întreaga Natură şi în toate formele vieții (II, 16-17), este identificat cu Rudra, creator şi distrugător al lumilor (III, 2). Cât priveşte Natura (prakrti), ea este măyă Stăpânului (Rudra-Siva), „magia" creatoare care înlănțuie toate ființele individuale (IV, 9-10). Prin urmare, creația cosmică poate fi înțeleasă fie ca o emanație divină, fie ca un „joc" (lila) în care, orbiți de ignoranță, oamenii se lasă ademeniți. Eliberarea se obține prin Sămkhya şi Yoga, adică prin înțelegerea filosofică şi prin tehnicile psiho-fiziologice ale meditației (VI, 13)45.

E important de văzut aici ridicarea practicilor yoga la nivelul de cale de eliberare, alături de gnosă, metodă preponderentă în Upanişadele vechi. Katha Upanişadprezintă şi ea practica Yoga alături de meditația de tip gnostic (III, 13). Anumite tehnici yogice sunt expuse cu mai multă preciziune în Svetăsvatăra, Măndukya şi mai ales Maitri Upanişad.

Vedem deci cum s-au dezvoltat căutările şi descoperirile înregistrate în primele Upanisade. S-a căutat, pe de o parte, să se separe principiul spiritual (ătmari) de viața organică şi psiho-mentală, dinamisme care au fost „devalorizate" treptat, fiind înglobate în pulsiunile Naturii {prakrti}. Numai Şinele purificat de experiențele psiho-mentale era identificat cu Brahman şi, prin urmare, putea fi considerat nemuritor. S-a căutat, pe de altă parte, să se descifreze şi să se analizeze raporturile între Ființa totală (Brahman) şi Natură. Tehnicile ascetice şi metodele de meditație, urmărind disocierea Sinelui de experiența psiho-mentală, vor fi elaborate şi articulate în primele tratate Yoga. Analiza riguroasă a modului de a fi al Sinelui (ătman, purusa) şi structurile şi dinamismele Naturii (prakrti) constituie obiectivul filosofici Sârnkhya.

44 Tot astfel în Mundaka II, I, 2, purusa e mai presus de aksara, „imuabilul", adică prakrti; cf. H. von Glasenapp, op. cit., p. 123.

45 Trăsătura distinctivă a Svetăsvatăra Up. este totuşi devoțiunea pentru Siva; cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 127-128.

Capitolul X

ZEUS SI RELIGIA GREACĂ

83. Teogonie şi lupte între generații divine

însuşi numele lui Zeus îi proclamă natura sa: el este. prin excelență, un zeu celest indo-european (cf. § 62). Teocrit (IV, 43) putea încă să scrie că Zeus câteodată străluceşte si câteodată coboară cu ploaia. După Homer, „partea pe care a primit-o Zeus este cerul imens, cu limpezimea şi cu norii săi" (Iliada, 15, 192). Multe din titlurile sale subliniază structura lui de zeu al atmosferei: Ombrios şi Hyettios (Ploiosul), Urios (Cel care trimite vânturi prielnice), Astrapios (Cel care trăsneşte), Bronton (Cel ce tună) etc. Dar Zeus este mai mult decât o personificare a cerului ca fenomen cosmic. Caracterul său uranian este confirmat prin suveranitatea sa şi prin nenumăratele sale hierogamii cu diferite zeițe chtonicne.

Totuşi, exceptând numele şi suveranitatea (cucerită, de altfel, prin lupte dure), Zeus nu seamănă cu vechii zei indo-europeni ai cerului, de pildă, Dyaus vedic. Nu numai că nu e creatorul Universului, dar el nu aparține nici măcar grupului de divinități greceşti primordiale.
într-adevăr, după Hesiod, la început nu exista decât Chaos (Hăul), din care au apărut Gaia (Pământul) „cu coapsele largi" si Eros. Apoi Gaia „a născut o ființă egală sie-şi, capabilă să acopere totul, Ouranos (Cerul) înstelat" (Theogonia, 118 sq., după traducerea lui P. Mazon). Hesiod îi descrie pe Ouranos, „plin de iubire, şi aducând cu el noaptea, arătându-se şi învelind Pământul" (Theogonia, 176 sq.). Din această hierogamie cosmică! a rezultat pe lume o a doua generație divină, aceea a Ouranizilor: cei şase Titani (primul. Okeanos, ultimul, Cronos) şi cele şase Titanide (printre care Rheia, Themis, Mnemosyne), cei trei Ciclopi cu un singur ochi şi cei trei Hecatoncheiri.
E o fecunditate nemăsurată şi câteodată monstruoasă, specifică epocilor primordiale. Dar Ouranos şi-a urât copiii „din prima zi", şi i-a ascuns în trupul Gaiei. Istovită de efortul de a-i ține, Gaia a făurit un cosor mare şi le-a spus copiilor ei: „Fii, făcuți de mine şi de un furios [...], vom pedepsi nelegiuirea unui tată, oricât de tată ar fi el, deoarece el s-a dedat primul la fapte sălbatice". Dar, îngroziți, „nici unul dintre ei n-a scos o vorbă", cu excepția lui Cronos, care şi-a asumat greaua sarcină. Când Ouranos s-a apropiat, „beat de dorința de a pătrunde Pământul" (Eschil, Nauck, fragm. 44). Cronos 1-a castrat cu cosorul. Din sângele care a curs deasupra Pământului au venit pe lume cele trei Erinii, zeițele răzbunării. Giganții şi Nimfele frasinilor. Din părțile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare şi amestecate cu spumă a luat naştere Afrodi ta (Theogonia, 188 sq.).
Episodul reprezintă o versiune foarte violentă a mitului arhaic al separării Cerului de Pământ. După cum am remarcat deja (§ 47), este vorba de un mit amplu răspândit şi atestat la diferite niveluri de cultură. Castrarea lui Ouranos pune capăt unei procrcații neîntrerupte2, şi, în ultimă
! Dar mai înainte Gaia zămislise, singură, Munții. Nimfele şi Marea sterilă (Pontos); Theo^nia, 129 sq. ' Starea de otiositas a lui Ouranos după castrarea &a ilustrează, deşi într-un chip brutal, tendința zeilor creatori de a se retrage m cer si de a deveni dii oțioşi după ce şi-au isprăvit opera cosmogonică; vezi M. Eliade, Trăite, §§ 14 sq.

instanță, vane, pentru că tatăl „ascundea" nou-născuții în sânul Gaiei, Mutilarea unui zeu cosmocrat de către fiul lui, care devine astfel succesorul său, constituie tema dominantă a teogoniilor hurrite, hittite şi canaaneene (§ 46 sq.). Foarte probabil, Hesiod cunoştea aceste tradiții orientale3, deoarece Theogonia e centrată pe conflictul dintre generațiile divine şi lupta pentru suveranitate universală, într-adevăr, după ce şi-a redus tatăl la neputință, Cronos s-a instaurat în locul său. El s-a căsătorit cu sora sa Rheia şi a avut cinci copii: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon. Dar, pentru că ştia de la Gaia şi de la Ouranos că „într-o zi el însuşi va fi doborât sub loviturile fiilor săi" (Theogonia, 463 sq.), Cronos îşi înghițea copiii de cum veneau pe lume. Frustrată, Rheia a urmat sfatul Gaiei: în ziua când a trebuit să-1 nască pe Zeus, ea s-a dus în Creta şi şi-a ascuns fiul într-o grotă de nepătruns. Apoi, a înfăşat în scutece un pietroi şi i 1-a dat lui Cronos, care 1-a înghițit (478 sq.).
Când a crescut, Zeus 1-a silit pe Cronos să-i dea afară frații şi surorile pe care îi înghițise. El i-a eliberat apoi pe frații tatălui său pe care Ouranos îi pusese în lanțuri. Drept recunoştință, aceştia i-au dăruit tunetul şi fulgerul. Astfel înarmat, Zeus poate acum porunci „atât oamenilor muritori cât şi zeilor nemuritori" (Theogonia, 493-506). Dar înainte de toate, trebuiau supuşi Cronos şi Titanii. Războiul se prelungea, nedecis, de zece ani, când Zeus şi tinerii zei, sfătuiți de Gaia, au pornit să-i caute pe cei trei Hecatoncheiri surghiuniți de către Ouranos în adâncurile subpământului. La puțin timp după asta, Titanii au fost doborâți şi împinşi în Tartar, unde stau păziți de Hecatoncheiri (Theogonia, 617-720).
Descrierea Titanomahiei (în special 700 sq.) dă impresia unei regresiuni la stadiul precosmo-gonic. Triumful lui Zeus împotriva Titanilor — care încarnau forța nemăsurată şi violența — echivalează deci cu o nouă organizare a Universului, într-un anumit sens, Zeus creează, din nou lumea (cf. Indra, § 68). Această Creație mai fusese amenințată de două ori. într-un pasaj considerat multă vreme o interpolare (pe la 820-880), dar căruia ultimul editor al Theogoniei i-a demonstrat autenticitatea4, o ființă monstruoasă, Typhon, fiul Gaiei şi al lui Tartarus, se ridică împotriva lui Zeus. „Din umerii săi ieşeau o sută de capete de şerpi, de balauri îngrozitori, săgetând din limbile negre; din ochi f...J țâşnea o lumină de foc" etc. (Theogonia, 824 sq.). Zeus 1-a lovit cu fulgerele sale şi 1-a azvârlit în Tartar5, în fine, după Gigantomahia, episod necunoscut de către Homer şi Hesiod, menționat pentru prima dată de către Pindar (Nemeenele, I, 67), Giganții născuți de Gaia fecundată cu sângele lui Ouranos s-au ridicat împotriva lui Zeus şi a fraților săi. Apollodor precizează că pentru a se răzbuna pe Titani, Gaia i-a născut pe Giganți, şi că după zdrobirea Gianților ea i-a dat naştere lui Typhon (Bibi., I, 6, 1-3).
Uneltirile Gaiei împotriva supremației lui Zeus trădează opoziția unei divinități primordiale față de opera cosmogonică sau de restaurarea unei noi ordini (cf. teomahia mesopotamiană, § 21)6. Şi totuşi, grație Gaiei şi lui Ouranos, Zeus a reuşit să-şi păstreze suveranitatea, punând astfel capăt în chip definitiv succesiunii violente de dinastii.

84. Triumful şi suveranitatea Iui Zeus
într-adevăr, după ce 1-a doborât pe Typhon, Zeus împarte, prin tragere la sorţi, dominaţia asupra celor trei zone cosmice. Oceanul i-a revenit lui Poseidon, Lumea subterană lui Hades
•' Vezi în ultima vreme M. L. West, Hesiod's Theogony, pp. 18 sq.; P. Walcot, Hesiod and the Near East, pp. 27 sq.
4 M.L. West, op. cit., 379 sq.
5 Apollodor, Bibi., \, 6, 3 istoriseşte că, înainte de a fi fost doborât, Typhon a reuşit să fure tendoanele Iui Zeus, motiv ce reaminteşte de un mit hittit: lupta dintre zeul furtunii şi dragonul Illuyankas; cf. § 45. Vezi însă West, op. cit., p. 392.
6 Se poate interpreta mânia Gaiei şi ca o reacţie împotriva violenţei şi cruzimii lui Zeus.

şi Cerul lui Zeus; pământul şi Olympul le aparţineau în comun (Iliada, 15,197 sq.). Urmeaz apoi un şir de căsătorii ale lui Zeus. Prima soţie a fost Metis (Prudenţa), dar pe când era însăr cinată cu Atena, Zeus o înghiţi. Căci el ascultase sfatul Gaiei şi al lui Ouranos, care îi preziseser naşterea ulterioară a unui „fiu cu inimă sângeroasă, care ar fi ajuns stăpânul oamenilor şi a zeilor" (Theog., 886 sq.). Graţie deci avertismentului perechii primordiale, suveranitatea Iu Zeus a fost definitiv asigurată, în plus, el şi-a încorporat pentru totdeauna Prudenţa7. Cât despn Atena, o lovitură de bardă a făcut-o să iasă din fruntea tatălui ei (Theog., 924).
Zeus s-a căsătorit apoi cu Titana Themis (Dreptatea), cu Eurynome, cu Mnemosyne (care a dat naştere celor două Muze) şi în cele din urmă cu Hera (Theog., 901 sq.). Dar înainte de a se căsători cu Hera, el a iubit-o pe Demeter, care a născut-o pe Persephone, şi pe Leto. mama gemenilor divini Apollon şi Artemis (910 sq.). în plus Zeus a mai avut numeroase împreunări cu alte zeiţe, majoritatea de structură chtoniană (Dia, Europa, Seinele etc.). Aceste legături reflectă hierogamiile zeului furtunii cu divinităţile Pământului. Semnificaţia acestor multiple căsătorii şi aventuri erotice este totodată religioasă şi politică. Atingându-se de zeiţele locale preelenice, venerate din vremi imemoriale, Zeus le înlocuieşte şi, făcând aceasta, el începe procesul de simbioză şi de unificare care îi va da religiei greceşti caracterul ei atât de specific.
Triumful lui Zeus şi al olympienilor nu s-a tradus prin dispariţia divinităţilor şi cultelor arhaice, unele de origine preelenică. Dimpotrivă, o parte a moştenirii imemoriale a sfârşit prin a fi integrată în sistemul religios olympian. Am văzut rolul perechii primordiale în destinul lui Zeus. Vom vedea şi alte exemple. Pentru moment, să amintim episodul naşterii lui Zeus şi al copilăriei sale în Creta8. Este vorba, desigur, de un scenariu mitico-ritual egeean, având în centru Copilul divin, fiu şi amant al unei Mari Zeiţe. După tradiţia grecească, ţipetele noului-născut erau acoperite de zgomotele pe care le făceau Cure ţii, lovindu-şi scuturile. (Proiecţie mitologică a grupurilor iniţiatice de tineri celebrând un dans cu arme.) Imnul de la Palaikastro (secolele IV-III î.Hr.) laudă salturile lui Zeus „cel mai mare dintre Cureţi"9. (E vorba probabil de un ritual arhaic al fertilităţii.) în plus, cultul lui Zeus Idaios, celebrat într-o peşteră de pe muntele Ida, avea structura unei iniţieri în Mistere10. Or, Zeus nu era deloc un zeu al Misterelor. Tot în Creta va fi arătat mai târziu mormântul lui Zeus; marele zeu olympian era deci asimilat cu unul din zeii Misterelor, care mor şi învie.
Influenţele egeene persistă chiar şi în epoca clasică; le remarcăm, de exemplu, în statuile înfăţişând un zeu tânăr şi imberb. Dar e vorba de supravieţuiri tolerate, dacă nu încurajate de vastul şi inepuizabilul proces al sincretismului1]. Căci la Homer deja, Zeus cumulează prestigiile unui adevărat zeu suveran indo-european. El este mai mult decât zeul „cerului nesfârşit", el este „părintele zeilor şi al oamenilor" (Iliada, 1,544). într-un fragment din Heliadele sale (fr. 70, Nauck), Eschil proclamă: „Zeus este eterul, Zeus este pământul, Zeus este cerul. Da, Zeus este tot ce este mai presus de toate". Stăpân pe fenomenele atmosferice, el determină fertilitatea solului şi este invocat, când încep muncile agricole, ca Zeus Chtonios (Hesiod, Munci, 465). Sub numele de Ktesios, el este protectorul casei şi simbolul belşugului. El veghează şi asupra îndatoririlor şi privilegiilor de familie, asigură respectul legilor, şi, ca Polieus, apără cetatea. într-o epocă şi mai îndepărtată, el era zeul purificării, Zeus Catharsios, precum şi zeu al
7 La nivel mitologic, acest episod explică transformarea ulterioară a Iui Zeus, izvorul „înţelepciunii" sale.
8 Asupra lui Zeus Cretagenes, vezi Charles Picard, Leş religions pre-helleniques, pp. 117 sq.
9 Cf. H. Jeanmaire, Courot et Couretes, pp. 427 sq.
lf) Euripide, fragment dintr-o tragedie pierdută, Cretanii (fr. 472 Nauck).
11 în Mediterana orientală acest proces va permite încorporarea moştenirii romane, elenistice şi iraniene în structura imperiului bizantin şi, mai târziu, păstrarea instituţiilor bizantine de către otomani. Vezi partea a IlI-a a lucrării de faţă.

divinaţiei, în special la Dodona, în Epir, unde ghicirea se făcea după „frunzele divine ale marelui stejar al lui Zeus" (Odiseea, 14, 327 sq.; 19, 296 sq.).
Astfel, în ciuda faptului ca nu era creatorul lumii, al vieţii şi al omului, Zeus se arată a fi regele necontestat al zeilor

şi stăpânul absolut al Universului. Mulțimea sanctuarelor consacrate lui Zeus dovedeşte caracterul lui panelenic12. Conştiința atotputerniciei sale este admirabil ilustrată în faimoasa scenă din Iliada (8, 17 sq.), unde Zeus îi desfide astfel pe olympieni: „Legați de cer un lanț cu inele de aur, apoi atârnați-vă de el, voi toți, zei şi zeițe: nu veți putea să-1 trageți din cer pe pământ pe Zeus, stăpânul suprem, oricât v-ați da osteneala. Dar dacă eu însumi, cu dinadinsul, aş vrea să trag, pământul întreg şi marea, laolaltă cu voi le-aş trage în cer. As lega apoi lanțul în vârful Olympului, şi toate ale lumii ar flutura în slăvi, întru pedeapsa voastră. Iată cu cât sunt mai puternic decât toți zeii şi oamenii" (după traducerea lui P. Mazon).

Tema mitică a „frânghiei de aur" a dat loc la nenumărate interpretări, de la Platon, prin Pseudo-Dionisie Areopagitul, până în secolul al XVIII-lea13. Dar ceea ce ne interesează este faptul că, după un poem orfic, Theogonia rapsodică, Zeus o întreabă pe zeița primordială Nyx (Noaptea) cum să-şi întemeieze „trufaşa sa împărăție asupra nemuritorilor" şi, mai ales, cum să organizeze Cosmosul astfel încât „totul să fie una şi părțile distincte". Noaptea îl învață fundamentele cosmologiei, şi-i vorbeşte despre frânghia de aur legată de eter14. E vorba, desigur, de un text târziu, dar tradiția la care se raportează este veche, în Iliada (14,258 sq.), Noaptea este văzută ca o zeiță destul de puternică: chiar Zeus se fereşte să o stârnească. Este semnificativ acest fapt că cea mai cunoscută proclamație de atotputernicie a lui Zeus se leagă de întrevederea cerută de Stăpânul suprem unei divinități primordiale. Directivele cosmologice ale Nopții repetă întrucâtva relevațiile Gaiei şi ale lui Ouranos, care au pus capăt luptelor pentru suveranitate.

Aşa cum am remarcat deja, unele divinități primordiale supraviețuiseră triumfului olympi-enilor. în primul rând Noaptea, căreia i-am văzut chiar acum forța şi prestigiul. Apoi Pontos (Marea cea sterilă); Styx, care a participat la lupta împotriva Titanilor; Hekate, cinstită de Zeus şi de alți olympieni; Okeanos, primul născut dintre copiii Gaiei şi ai lui Ouranos. Fiecare se mai bucura de un rol — obscur, modest, marginal — în economia Universului. Când Zeus şi-a simțit autoritatea definitiv asigurată, el şi-a eliberat tatăl, Cronos, din temnița sa subterană şi 1-a instalat Rege într-o țară fabuloasă — Insulele Fericiților în Extremul Occident.

85. Mitul semințiilor primordiale. Prometeu. Pandora

Nu se va şti niciodată „istoria" lui Cronos. E vorba, evident, de un zeu arhaic, aproape fără cult. Singurul său mit important e un episod al teomahiei. Dar, Cronos e evocat în legătură cu prima spiță de oameni, „rasa de aur". Aceasta este o indicație importantă: ea ne dezvăluie începuturile şi prima fază a raporturilor dintre oameni şi zei. După Hesiod, „zeii şi muritorii au aceeaşi origine" (Munci şi zile, 108). Căci şi oamenii sunt născuți din Pământ (gegeneis), aşa cum zeii au fost zămisliți de Gaia. Pe scurt, lumea şi zeii au venit la existență printr-o sciziune inițială urmată de un proces de procreare. Şi, la fel cum au existat mai multe generații divine, au existat şi cinci neamuri de oameni: neamurile de aur, de argint şi de bronz, neamul eroilor şi neamul de fier (Munci, 109 sq.).

12 El este adorat pretutindeni în Grecia, mai ales pe înălțimi şi în special în Olympia din Pelopones, la Atena, dar şi în Creta, în Asia Mică, în Occident.

13 Pe această temă, vezi studiul nostru „Cordes et marionnettes" (în Mephistophel&s et Vandrogyne, pp. 200-237), în special, pp. 225 sq.

14 Ve/i traducerea şi comentariul în P. Le"veque, Aurea Catena Homeri, pp. 14 sq.

Prima rasă a trăit sub domnia lui Cronos (Theog., III), adică înainte de Zeus. Această umanitate a vârstei de aur, exclusiv masculină, trăia în preajma zeilor, „frații lor cei puternici". Bărbații „trăiau asemeni zeilor, cu inima eliberată de griji, la adăpost de necazuri şi mizerii" (Theog., 112 sq., după traducerea lui Mazon). Ei nu munceau, căci pământul le oferea tot ceea ce aveau nevoie. Viața lor se desfăşura în dansuri, sărbători şi bucurii de tot felul. Ei nu cunoşteau nici bolile, nici bătrânețea, şi când mureau, era ca şi când ar fi căzut în somn (Munci, 113 sq.). Dar această epocă paradisiacă — căreia i se găsesc paralele în numeroase tradiții — a luat sfârşit prin căderea lui Cronos15.

Hesiod povesteşte, prin urmare, că oamenii rasei de aur „au fost acoperiți de pământ", şi zeii au făurit o rasă mai puțin nobilă, oamenii vârstei de argint. Din pricina multelor lor păcate şi pentru că nu voiau să sacrifice zeilor, Zeus s-a hotărât să-i nimicească. El a făurit atunci o a treia rasă, cea a oamenilor de bronz, sălbatici şi războinici, care au sfârşit prin a se ucide între ei, până la unul. Zeus a creat o nouă generație, aceea a eroilor; ei au devenit celebri în marile războaie din Teba şi Troia. Mulți au murit, dar unii au fost instalați de către Zeus la marginea Pământului, în Insulele Fericiților, şi Cronos domneşte peste ei (Munci, 140-169). Hesiod nu vorbeşte de a cincea şi ultima rasă, cea de fier. Dar el se plânge că i-a fost dat să se nască în această epocă (Munci, 176 sq.).

Tradițiile relatate de către Hesiod pun numeroase probleme, dar nu toate interesează direct tema noastră. Mitul „perfecțiunii începuturilor" şi al beatitudinii primordiale, pierdute ca urmare a unui accident sau a unui „păcat", este destul de răpândit. Varianta lui Hesiod precizează că decadența se desfăşoară progresiv, în patru etape, ceea ce reaminteşte doctrina indiană a celor patru yuga. Dar deşi este vorba de culorile lor — alb, roşu, galben şi negru — epocile yuga nu sunt asociate metalelor, în schimb, metalele ca semne specifice ale epocilor istorice apar în visul lui

Nabucodonosor (Daniel, 2: 32-33) şi în anumite texte iraniene târzii. Dar, în primul caz este vorba de dinastii şi în al doilea de succesiunea Imperiilor proiectată în viitor.
Hesiod a trebuit să insereze vârsta eroilor între rasa de bronz şi cea de fier, căci amintirea mitizată a fabuloasei epoci eroice era prea puternică şi nu se putea ignora. Vârsta eroilor întrerupe într-un chip de altfel inexplicabil procesul de decădere progresivă declanşat o dată cu vârsta de argint. Totuşi, destinul privilegiat al eroilor camuflează cu greu o eshatologie: ei nu mor, ci se bucură de o existenţă beatifică în Insulele Fericiţilor, Elysium, în care domneşte acum Cronos. Altfel spus, eroii repetă, într-o anumită măsură, existenţa oamenilor din vârsta de aur, de sub domnia lui Cronos. Această eshatologie va fi amplu elaborată apoi, mai ales sub influenţa orfismului. Elyseul nu va mai fi doar privilegiul exclusiv al eroilor, ci va deveni accesibil sufletelor celor drepţi şi „iniţiaţilor". E vorba de un proces destul de frecvent în istoria religiiJor (cf. Egiptul, § 30, India etc.).
E necesar să adăugăm că mitul vârstelor succesive nu reprezintă opinia unanimă privind originea oamenilor, în fond, problema antropogoniei nu pare să-i fi preocupat pe greci. Ei erau mai degrabă interesaţi de originea unui anumit grup etnic, de un oraş, de o dinastie. Numeroase familii se considerau coborâte din eroi, care, la rândul lor, ieşiseră din unirea dintre o divinitate şi un muritor. Un anume popor, myrmidonii, descindeau din furnici, un altul din
15 Poate să pară paradoxal că zeul „sălbatic" care, după Theogonia, îşi înghiţea copiii de îndată ce se năşteau, domnea, tot după Hesiod (Munci, 111), în epoca edenică a omenirii. Dar nu trebuie să uităm că Cronos din Theogonia reflectă puternice influenţe orientale. Este, de asemenea, surprinzător ca zeii să fie prezentaţi drept „fraţii puternici" ai oamenilor. O asemenea aserţiune contrazice opinia generală, reliefând diferenţa radicală, de ordin ontologic, dintre zei şi oameni. Sa precizăm, totuşi, că deosebirea fundamentală exista încă în epoca rasei de aur: oamenii se bucurau de beatitudine şi de prietenia zeilor, dar nu de mortalitate. De altfel, zeii aparţineau celei de a doua generaţii divine, aceea a Titanilor; altfel spus, structurile lumii si modalităţile de a exista nu erau încă riguros precizate.

frasini. După Potop, Deucalion a repopulat pământul cu „oasele mamei sale", adică cu pietre, în fine, după o tradiţie tardivă (secolul IV), Prometeu i-ar fi făcut pe oameni din argilă.
Din motive necunoscute, zeii şi oamenii au hotărât să se despartă prin bună înţelegere la Mekone (Theog., 535). Oamenii au oferit primul sacrificiu, ca să fixeze în chip definitiv raporturile lor cu zeii. în acest moment, Prometeu intervine pentru întâia oară16. El a sacrificat un bou şi 1-a împărţit în două părţi. Dar cum voia să-i protejeze pe oameni şi în acelaşi timp să-1 înşele pe Zeus, Prometeu a acoperit oasele cu un strat de grăsime, învelind carnea şi viscerele în burta animalului. Atras de grăsime, Zeus a ales pentru zei partea mai slabă, lăsând oamenilor carnea şi măruntaiele. De atunci, spune Hesiod, oamenii ard oasele pe altarele zeilor fără de moarte (Theog., 556).
Această împărţire aparte a avut consecinţe însemnate pentru omenire. Era, pe de o parte, promovarea regimului carnivor ca act religios exemplar şi suprem omagiu adus zeilor; dar, în ultimă instanţă, acest lucru implica abandonarea alimentaţiei vegetariene din epoca de aur. Pe de altă parte, înşelăciunea lui Prometeu 1-a aţâţat pe Zeus împotriva oamenilor, şi acesta nu i-a mai lăsat să se folosească de foc17. Dar şiretul Prometeu le fură zeilor focul din cer, ascunzându-1 într-o tulpină de soc (Theog., 567; Munci, 52). întrucât Zeus se hotărăşte să-i pedepsească, atât pe oameni cât şi pe protectorul lor, Prometeu a fost pus în lanţuri şi un vultur îi devora zilnic „ficatul nemuritor", care se refăcea noaptea (Theog., 521 sq.; Munci, 56). într-o zi el va fi eliberat de Heracles, fiul lui Zeus, spre mărirea gloriei acestui erou.
în ce îi priveşte pe oameni, Zeus le-a trimis femeia, această „frumoasă calamitate" (Theog., 585), sub forma Pandorei, „darul tuturor zeilor" (Munci, 81 sq.). „Capcană adâncă şi fără ieşire sortită oamenilor", astfel o denunţă Hesiod; „căci din ea a purces spiţa, seminţia blestemată a femeilor, osândă teribilă instalată în mijlocul muritorilor" (Theog., 592 sq.)18.
86. Consecinţele sacrificiului primordial
Pe scurt, departe de a fi binefăcătorul omenirii, Prometeu este responsabil de decăderea ei actuală. La Mekone, el a provocat separarea definitivă dintre zei şi oameni. Apoi, răpind focul, el 1-a scos din fire pe Zeus şi a stârnit astfel intervenţia Pandorei, adică apariţia femeii şi, prin urmare, răspândirea a tot felul de griji, tribulaţii şi nenorociri. Pentru Hesiod, mitul lui Prometeu explică irupţia „răului" în lume; în fond, „răul" reprezintă răzbunarea lui Zeus19. Dar această viziune pesimistă asupra istoriei umane, a cărei condamnare e decisă în urma şireteniei unui Titan, nu s-a impus de o manieră definitivă. Pentru Eschil, care substituie mitului vârstei de aur primordiale tema progresului, Prometeu este cel mai mare erou civilizator. Primii oameni, afirmă Prometeu, trăiau „sub pământ, în adâncurile peşterilor lipsite de soare"; ei nu cunoşteau anotimpurile, nici domesticirea animalelor, nici agricultura; Prometeu i-a învăţat
16 Numele său nu figurează în Homer.
17 Ceea ce anula binefacerile împărţelii; căci, obligaţi să devoreze carne crudă si în imposibilitate de a jertfi zeilor,

oamenii reintrau în rândul fiarelor sălbatice.
18 în zadar îşi învăţase Prometeu fratele să nu accepte nimic de la Zeus. Nătărăul de Epimeteu o primeşte pe Pandora şi se căsătoreşte cu dânsa. La puţin timp după asta, ea deschide misterioasa cutie şi toate relele se răspândesc în lume. Când Pandora pune la loc capacul, numai speranţa se mai găsea pe fundul vasului. Remarcă Sechan şi Leveque: „este exact ceea ce dorea Zeus iritat, să-1 supună pentru eternitate pe orn «trudei» (Munci, 91), de aceea el a pus în vas şi Speranţa «pentru ca ea să hrănească vanele eforturi ale muritorilor»" (Simonide, l, 6): Leş grandes divinites de la Grece, p. 54.
19 Hesiod este categoric: din ziua când s-a văzut „înşelat de Prometeu, cel cu gânduri viclene, Zeus a menit oamenilor griji mohorâte" (Theogonia, 47 sq.)

toate meseriile şi toate ştiinţele (Prometeu înlănţuit, 442 sq.). El le-a dat focul20 şi i-a elibera de teama morţii (ibid., 248). Gelos de a nu fi fost el însuşi autorul acestei condiţii a omenirii Zeus a vrut să nimicească omenirea pentru a crea o alta (ibid., 233). Prometeu singur a cuteza să se împotrivească planului Stăpânului lumii. Spre a explica mânia lui Zeus şi intransigenţe lui Prometeu, Eschil a împrumutat de la Pindar (sau de la altă sursă, proprie) un detaliu dramatic: Prometeu dispune de o armă teribilă, anume secretul pe care i-1 comunicase mama sa, Themis Acest secret privea căderea ineluctabilă a lui Zeus21, într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat (522,764 sq.). Titanul declară cu emfază că Zeus nu are decât o singură posibilitate de a evita această catastrofă: sa-I elibereze din lanţuri (769-770). Cum celelalte două părţi ale trilogiei Prometheida nu ni s-au păstrat, nu ştim cum a fost conciliat antagonismul dintre cele două divinităţi. Dar la Atena, în secolul al V-lea, Prometeu îşi avea deja o sărbătoare anuală; în plus, el era asociat cu Hefaistos şi cu Atena. De altfel, poate sub influenţa unor mişcări spirituale care pasionau atât elitele intelectuale cât şi mulţimea (cf. partea a II-a), se punea accentul de câtava vreme pe înţelepciunea şi bunătatea lui Zeus. Nu numai că Stăpânul suprem se caise, instalându-1 pe Cronos rege în Elyseu, dar îi iertase şi pe Titani. Pindar proclamă că „Zeus, Nemuritorul, i-a eliberat pe Titani" (a IV-a Odă Pythianică, 291), iar în Prometeu descătuşat, corul este alcătuit din Titanii eliberaţi din lanţuri22.
împărţirea primei victime sacrificiale la Mekonc a avut drept rezultat, pe de o parte, ruptura intervenită între zei şi oameni şi, pe de alta, condamnarea lui Prometeu. Totuşi, mânia lui Zeus pare excesivă; căci, după cum a arătat Karl Meuli23, această împărţire rituală corespunde sacrificiilor oferite zeilor cereşti de către vânătorii primitivi ai Siberiei şi de către popoarele de păstori din Asia Centrală, într-adevăr, acestea prezintă Fiinţelor Supreme ouranicne oasele şi capul animalului. Altfel spus, ceea ce la un stadiu arhaic de cultură era considerat drept un omagiu prin excelenţă adus zeului celest a devenit, prin gestul lui Prometeu, o crimă de Jezmaiestate împotriva lui Zeus, zeul suprem. Nu cunoaştem în ce moment anume s-a produs această virare spre stânga a sensului ritual originar. Se pare totuşi că furia lui Zeus a fost provocată nu de împărţirea propriu-zisă, ci de faptul că ea a fost făcută de Prometeu; cu alte cuvinte, de către un Titan, un membru al „vechii generaţii" divine, care, pe deasupra, a luat partea oamenilor împotriva zeilor ol y mpieni. Exemplul lui Prometeu ar fi putut avea consecinţe grave; încurajaţi de acest prim succes, oamenii s-ar fi putut alia cu Titanul. Dar Zeus nu tolera o omenire puternică şi mândră. Oamenii nu trebuiau să uite niciodată regimul lor existenţial, precar şi efemer. Ei trebuiau, prin urmare, să fie ţinuţi Ia distanţă.
într-adevăr, mai târziu, Deucalion, fiul lui Prometeu şi singurul supravieţuitor al potopului provocat de Zeus, îi oferă şi el lui Zeus un sacrificiu asemănător aceluia de la Mekone, şi el este primit. „Zeus primeşte cererea lui Deucalion, dar mitul indică faptul că el o încuviinţează, numai în măsura în care distanţa este păstrată"24. De atunci încoace, sacrificiul cel mai obişnuit, thysia, repetă acest model mitic: o parte a victimei, inclusiv grăsimea, este arsă pe altar, iar cealaltă parte este consumată de aceia care oferă sacrificiul împreună cu prietenii lor25.
20 El nu li 1-a dat, ca la Hesiod, răpindu-I din Cer. „Eschil a lăsat de o parte episodul de la Mekone care nu convenea tonului tragediei şi care ar fi putut să micşoreze prestigiul eroului său"; L. Sechan, l* mythe de Promethee, p. 102, n. 62.
21 Asupra originii şi dezvoltării acestui motiv, vezi L. Sechan, op. cit., pp. 23 sq., 42 sq., si J.P. Vernant,,,Metis et Ies mythes de souverainete".
22 Cf. L. Sechan, p. 44.
23 K. Mculi, „Griechische Opferbră'uche" (1946). Vezi şi W. Burkert, Homo necans, pp. 20 sq.
24 J. Rudhardt, „Leş mythes grecs relatifs â l'instauration du sacrifice", p. 14. De altfel, Zeus nu-i răspunde imediat iui Deucalion: el îl trimite pe Hermes ca să afle ce dorea acesta; Apollodor, Bibi., I, 7, 2.
2? Exemplul analog cel mai apropiat este zebah al evreilor (cf, § 57).

Dar zeii sunt şi ei prezenţi: ei se hrănesc din sacrificii (Hiada, I, 423-24; 8, 548-52 etc.) sau din fumul de grăsime arzândă (Iliada, I, 66-67 etc.).

Ruptura produsă la Mekone este întrucâtva reparată, grație, cu deosebire, lui Deucalion. Fiul lui Prometeu îi reinstaurează pe zei în prerogativele care-i conveneau lui Zeus. (De altfel, omenirea martoră împărțirii fatale pierise în potop.) Este semnificativ faptul că, după Eschil, Prometeu joacă un rol mai degrabă modest, chiar şters. Poate chiar succesul Prometheidei să fi contribuit la această situație. Căci, dacă Eschil a exaltat grandoarea singulară a acestui erou civilizator, ocrotitor al oamenilor, el a ilustrat, totodată, bunătatea lui Zeus şi valoarea spirituală a reconcilierii finale, ridicată la rangul de model exemplar pentru înțelepciunea umană. Prometeu nu-si va mai regăsi statura sublimă — de victimă eternă a tiraniei divine — decât o dată cu romantismul european.
în India, speculațiile în jurul sacrificiului articulează o cosmogonie specifică şi deschid calea metafizicii şi tehnicilor Yoga (§ 76). La evrei, sacrificiile sângeroase vor fi continuu reinter-pretate şi revalorizate, chiar după critica profeților. Cât priveşte creştinismul, el se va constitui plecând de la jertfirea voluntară a lui Hristos. Orfismul şi pitagorismul, insistând asupra virtuților regimului vegetarian, recunoşteau implicit „păcatul" comis de către oamenii care au acceptat împărțirea de la Mekone (cf. partea a Il-a). Totuşi, pedepsirea lui Prometeu nu a jucat decât un rol secundar în reflecțiile cu privire la „justiția" lui Zeus. Or, problema „justiției" divine, cu corolarul său, „soarta" omenească, pasiona gândirea greacă de la Homer încoace.
87. Omul şi destinul. Semnificația „bucuriei de a trăi"
Judecată în perspectiva iudeo-creştină, religia greacă pare să se fi format sub semnul pesimismului: existența umană este,prin definiție, efemeră şi încărcată de griji. Homer compară omul cu „frunzele rostogolite de vânt în țărână" (Iliada, 6,146 sq.). Comparația este reluată de poetul Mimnermos din Colophon (secolul VII) în lunga sa înşiruire a relelor: sărăcie, boli, doliu, bătrânețe etc. „Nu există om căruia Zeus să nu-i trimită o mie de rele". Pentru contemporanul său, Simonide, oamenii sunt „făpturi de o zi", trăind ca vitele, „fără să ştie din care parte le va trimite Zeus destinul"26.0 mamă îl roagă pe Apollon să-i răsplătească pietatea, acordându-le celor doi copii ai ei cel mai de preț dar al său; zeul consimte şi copiii se sting în aceeaşi clipă, fără suferințe (Herodot, 1,31,1 sq.).jTeognis, Pindar, Sofocle proclamă că soarta cea mai bună pentru oameni ar fi să nu se nască, sau, o dată născuți, să moară cât mai repede posibil2^
Moartea, totuşi, nu rezolvă nimic, întrucât ea nu aduce extincția totală şi definitivă. Pentru contemporanii lui Homer, moartea era o postexistenta diminuată şi umilitoare în beznele subpământene ale Hadesului, locuit de umbre palide, lipsite de forță şi memorie (Ahile, căruia Ulise reuşeşte să-i evoce fantoma, declară că i-ar plăcea să fie mai degrabă, pe pământ, sclavul unui om sărac, „decât să domnească peste toată împărăția morților"28). De altfel, binele săvârşit pe pământ nu era răsplătit şi răul nu era pedepsit. Singurii condamnați la chinuri veşnice erau Ixion, Tantal, Sisif, pentru că îl jigniseră pe Zeus în persoană. Menelaos nu coborâse în Hades, ci fusese transportat în Elyseu, doar pentru că, însurându-se cu Elena, devenise nepotul lui
26 Poeții ionieni par îngroziți de sărăcie, boală, bătrânețe. Singurele consolări posibile: războiul şi gloria, sau desfătările aduse de bogăție.
27 Teognis, 425-426; Pindar, fr. 157; Sofocle, Oedip la Colonna, 1219 sq.
28 Odiseea, II, 489-491. Cuvinte devenite celebre, dar care vor atrage, mai târziu, critica necruțătoare a lui Socrate; cf. Platon, Republica, III, 386 a-387 b; 387 d-388 b.

Zeus. După tradiția transmisă de Hesiod (cf. § 85), alți eroi se bucură de aceeaşi soartă. Dar este vorba de ființe privilegiate.
Această concepție pesimistă s-a impus în mod fatal când grecul a luat cunoştință de precaritatea condiției umane. Pe de o parte, omul nu este, stricto sensu, „creatura" unei divinități (idee împărtăşită de numeroase religii arhaice, şi de către cele trei monoteisme); prin urmare, el nu îndrăzneşte să spere că rugăciunile sale vor putea stabili o anumită „intimitate" cu zeii. Pe de altă parte, el ştie că viața sa este deja hotărâtă de către destin, moira sau aisa, „soarta" sau „partea" care i-a fost atribuită — adică, pe scurt, timpul acordat până la moarte29. Prin urmare, moartea era hotărâtă în momentul naşterii; durata vieții era simbolizată de firul pe care îl teşea divinitatea30. Totuşi anumite expresii precum „moira zeilor" (Odiseea, 3, 261) sau „aisa lui Zeus" (Iliada, 17, 322: Odiseea, 9, 52), lasă să se înțeleagă că Zeus însuşi a hotărât sorțile. în principiu, el poate modifica destinul; aşa se pregătea să facă în cazul fiului său, Sarpedon (Iliada, 16, 433 sq.), în momentul în care viața acestuia din urmă ajunsese la capăt. Dar Hera îi arată că un asemenea gest ar avea drept urmare anularea legilor Universului — adică, ale justiției (dike) — şi Zeus îi dă dreptate. Acest exemplu arată că Zeus însuşi recunoaşte supremația justiției; de altfel, dike nu este decât manifestarea concretă, în societatea umană, a ordinii universale, altfel spus, a Legii divine (themis). Hesiod afirmă că Zeus le-a dăruit oamenilor „dreptatea" ca să nu se poarte ca nişte animale sălbatice. Prima îndatorire a omului este de a fi drept şi de a da dovadă de „cinste" (time) față de zei, în special oferindu-le sacrificii. Desigur, semnificația termenului dike a evoluat în decursul secolelor care îi separă pe Homer pe Euripide. Acesta din urmă nu ezită să scrie: „Dacă zeii fac ceea ce e urât (sau josnic), nu sunt zei!" (fr. 292 din Bellerophon). înainte de Euripide, Eschil declara că Zeus nu îi

pedepseşte pe cei nevinovaţi (Agamemnon, 750 sq.). Dar încă în Iliada Zeus se poate recunoaşte ca protectorul lui dike, pentru că el garantează jurămintele, proteguieşte pe străini, oaspeţi şi pe toţi cei care cer ceva31.

Pe scurt, zeii nu lovesc oamenii fără motiv, atâta vreme cât muritorii nu transgresează limitele modului lor de existenţă. Dar e greu să nu încâlci limitele impuse, căci idealul omului este „excelenţa" (arete). Or, o excelenţă excesivă riscă să trezească orgoliul nemăsurat şi insolenţa (hybris), ceea ce i s-a întâmplat lui Aiax, când s-a lăudat că va scăpa de moarte în ciuda zeilor, şi a fost zdrobit de către Poseidon (Odiseea, 4, 499-511). Hybris-ul provoacă o nebunie temporară (aţe), care „orbeşte" victima şi o mână către dezastru32. Aceasta înseamnă că hybris-u\ şi consecinţa lui, aţe, sunt mijloacele prin care se realizează în unele cazuri (eroi, regi, aventurieri etc.), moira, partea de viaţă dată la naştere acelor muritori prea ambiţioşi sau pur şi simplu iluzionaţi de idealul „excelenţei". La urma urmei, omul nu dispune decât de propriile sale limitări; cele care îi sunt menite prin condiţia sa umană şi, mai ales, prin moira sa. înţelepciunea începe o dată cu conştiinţa finitudinii şi precarităţii oricărei vieţi umane. E vorba deci de a

29 Semnificaţia termenilor moira şi aisa a variat de la Homer încoace. Aceste puteri aproape demonice, care îi mânase pe oameni spre nebunie, au fost mai apoi personificate si au devenit trei zeiţe. Cele trei Moire apar pentru prima oară la Hesiod (Theog., 900 sq.): ele sunt fiicele lui Zeus şi Themis.

•% La început „torsul" era efectuat fie de către „zei" (Odiseea, 20, 196 etc.) sau de „daimon" (Odiseea, 16, 64), fie de către moira (Iliada, 24, 209) sau aisa (Iliada, 20, 128). Dar, în cele din urmă, la fel ca în alte tradiţii indo-europene (dar şi orientale), „torsul" destinelor a devenit atributul Torcătoarelor (Klothele) sau Moirai-\or. Cf. Volospa, str. 20; Eliade, Trăite, p. 58. „A toarce" soarta cuiva echivalează cu a-1 lega, altfel zis, a-1 imobiliza într-o „situaţie" imposibil de schimbat.

31 H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, p. 6 (împotriva interpretării lui Dodds, The Greeks and the Irrational, p. 52, nr. 18). Zeus este, pe deasupra, modelul regelui: ca responsabil al bunăstării supuşilor, basileux-ul este prin forţa împrejurărilor protectorul drepturilor şi obiceiurilor tradiţionale, themistes; altfel spus, el trebuie să respecte o anumită dike.

32 Când Herodot (I, 32) pune să i se spună lui Solon: „Ştiu că divinitatea este supusă invidiei şi nestatorniciei", el critică mai ales neinteligenţa acelora care îşi uită condiţia umană şi se lasă dominaţi de hybris.

profita de tot ceea ce poate da prezentul; tinereţe, sănătate, bucurii fizice sau prilejuri de a ne ilustra virtuţile. Aceasta este lecţia lui Homer: să trăieşti, total, dar nobil, în prezent. Desigur, acest „ideal" apărut din disperare va cunoaşte modificări; vom examina, în altă parte, pe cele mai importante (cf. partea a Il-a). Dar conştiinţa limitelor predestinate şi a fragilităţii existenţei nu s-a şters niciodată. Departe de a inhiba forţele creatoare ale geniului religios grec, această viziune tragică a dus la o revalorizare paradoxală a condiţiei umane. Deoarece zeii 1-au obligat să nu treacă dincolo de limitele sale, omul a sfârşit prin a realiza perfecţiunea şi, plecând de aici, sacralitatea condiţiei umane. Altfel spus, el a redescoperit şi desăvârşit sensul religios al „bucuriei de a trăi", valoarea sacramentală a experienţei erotice şi a frumuseţii corpului omenesc, funcţia religioasă a oricărei petreceri colective organizate — procesiuni, jocuri, dansuri, cântece, competiţii sportive, spectacole, banchete etc. Sensul religios al perfecţiunii corpului uman — frumuseţea fizică, armonia mişcărilor, calmul, seninătatea — a inspirat canonul artistic. Antropomorfismul zeilor greci, aşa cum se lasă surprins din mituri, şi care va fi, mai târziu, criticat drastic de către filosofi, îşi regăseşte semnificaţia religioasă în arta statuară care-i înfăţişează pe zei. în mod paradoxal, o religie care proclamă distanţa ireductibilă dintre lumea divină si aceea a muritorilor face din perfecţiunea corpului omenesc reprezentarea cea mai adecvată a zeilor.

Dar mai ales valorizarea religioasă a prezentului merită subliniată. Simplul fapt de a exista, de a trăi în timp, poate avea o dimensiune religioasă. Ea nu este întotdeauna evidentă, pentru că sacralitatea este, întrucâtva, „camuflată" în imediat, în „natural" şi în cotidian. „Bucuria de a trăi" descoperită de greci nu este o plăcere de tip profan: ea revelează beatitudinea de a exista, de a participa — chiar la modul fugar — la spontaneitatea vieţii şi maiestatea lumii. Ca atâţia alţii de dinaintea lor şi de după ei, grecii au învăţat că cel mai sigur mijloc de a te sustrage timpului este acela de a exploata comorile, de nebănuit la prima vedere, ale clipei trăite.

Sacralizarea finitudinii existenţei umane şi a „banalităţii" vieţii „obişnuite" constituie un fenomen relativ frecvent în istoria religiilor. Dar mai ales în China şi în Japonia primului mileniu al erei noastre, sacralizarea „limitelor" şi „împrejurărilor" — de orice natură — a atins desăvârşirea şi a influenţat profund culturile respective. Ca şi în Grecia veche, această transmutare a „datului natural" s-a tradus şi prin apariţia unei estetici particulare33.

33 Vezi partea a IIl-a a lucrării de faţă.

Capitolul XI

OLYMPIENII SI EROII

88. Marele zeu decăzut şi fierarul-vrăjitor: Poseidon şi Hefaistos

Poseidon este un vechi mare zeu care, din pricini multiple, şi-a pierdut suveranitatea universală originară1. Regăsim peste tot urme ale maiestăţii sale anterioare, începând cu numele său, căruia Willamowitz i-a dat explicarea corectă, ca însemnând „soţul Terrei" (Posis Das). în lliada (15,204), Zeus este fratele său mai mare, dar Hesiod înfăţişează, fără îndoială, o tradiţie mai veche, prezentându-1 pe Zeus ca fratele cel mai tânăr (Theogonia, 456). în orice caz, Poseidon, singurul îndrăzneşte să protesteze împotriva abuzului de putere al lui Zeus, reamintindu-i că domeniul său se mărgineşte la Cer2. Se poate detecta în acest detaliu amintirea rezistenţei unui vechi zeu suveran împotriva ascensiunii unui zeu mai tânăr şi mai norocos. Primind, la împărţirea Universului, suveranitatea asupra mărilor, Poseidon a devenit un adevărat zeu homeric; dată fiind importanţa mării pentru eleni, era sigur că el nu-şi va pierde niciodată actualitatea religioasă. Totuşi, structura sa originară a fost radical modificată şi moştenirea mitico-religioasă septentrională pe care o adusese în Grecia a fost aproape total dispersată sau re interpretată.
într-adevăr, indo-europenii care îl adorau pe Poseidon nu cunoşteau marea înainte de a sosi în Grecia meridională. Nenumărate trăsături specifice lui Poseidon n-au nimic de-a face cu marea. El este zeul cailor, Hippios, şi în mai multe locuri, în special în Arcadia, era adorat sub formă de cal. Arcadia este locul în care Poseidon a întâlnit-o pe Demeter rătăcind în căutarea Persephonei. Pentru a scăpa de el, zeiţa s-a transformat în iapă, dar Poseidon, transformat în armăsar, a reuşit să o posede. Din unirea lor s-au născut o fiică şi un cal Arion (Antimachus. în Pausanias, 8, 25, 9). Marele număr al aventurilor sale amoroase îl apropie pe Poseidon de Zeus, punând în evidenţă structura sa originară de „bărbat al Terrei" şi de „cel ce cutremură pământul". După Hesiod, el se însoară cu Medusa, ea însăşi o veche zeiţă a Terrei. O altă tradiţie ne spune că Antaios a ieşit din unirea lui Poseidon cu Geea.
Raporturile sale cu calul indică importanţa acestui animal pentru năvălitorii indo-europeni. Poseidon este văzut drept creatorul, tatăl sau dătătorul cailor. Or, calul are legătură cu lumea infernului, ceea ce evidenţiază încă o dată caracterul de „stăpân al Pământului" al zeului. Puterea sa primordială este indicată şi de formele gigantice sau monstruoase ale copiilor lui: Orion, Polifem, Triton, Antaios, harpiile etc. în calitatea sa de Posis Das, spiritul masculin al fertilităţii locuind pământul, cum îl concepea Willamowitz, zeul adus de indo-europeni putea fi comparat cu zeii suverani şi fecundatori, „stăpâni ai Pământului", ai religiilor mediteraneene şi orientale3. Devenind în exclusivitate un zeu marin, Poseidon n-a putut să-şi păstreze dintre atributele

1 La Pylos, în epoca aheană, Poseidon se bucura de o poziţie religioasă hotărât superioară celei a lui Zeus.

2 lliada, 15, 195. în primul cânt (v. 400 sq.) se menţionează că o dată, împreună cu alţi zei, Poseidon complotase să-şi înlănţuiască fratele.

3 Cf. Leonard Palmer, Mycenaean and Minoans, pp. 127 sq.

sale originare decât pe acelea care depindeau de mare: putere capricioasă şi stăpânire asupra destinului navigatorilor.
Hefaistos se bucură de o situaţie unică în religia şi mitologia greacă. Naşterea sa a fost ieşită din comun: după Hesiod, Hera 1-a zămislit „fără împreunare de dragoste, din mânie şi în pofida soţului ei"4. Peste toate, Hefaistos se deosebeşte de toţi ceilalţi olympieni prin urâţenia şi infirmitatea sa. El este olog de ambele picioare, strâmb sau contorsionat, şi are nevoie de un sprijin ca să poată merge. Această infirmitate este urmarea căderii sale în insula Lemnos; Zeus îl azâriise din înaltul Olympului pentru că ţinuse partea mamei sale, Hera (Iliada, I, 590 sq.). După o altă versiune, Hera 1-ar fi aruncat în mare în momentul naşterii, ruşinată de urâţenia lui (Iliada, 18,394 sq.). Două nereide, Thetis şi Eurynome, 1-au dus într-o peşteră adâncă din mijlocul Oceanului. Acolo, vreme de nouă ani, Hefaistos a învăţat meseria de fierar şi meşteşugar.
S-au remarcat analogiile cu tema „copilului persecutat" şi cea a „noului-născut malefic": în ambele cazuri, copilul iese triumfător din încercare. E vorba, desigur, de o confruntare iniţiatică5, comparabilă cu azvârlirea în valuri a lui Dionysos sau a lui Teseu6. Mutilarea lui Hefaistos se datorează unei iniţieri de tip magic şi şamanic. Mărie Delcourt (op. cit., pp. 110 sq.) a făcut apropiere între tăierea tendoanelor şi strâmbarea picioarelor lui Hefaistos şi torturile iniţiatice ale viitorului şaman7. Ca şi alţi zei-magicieni, Hefaistos a trebuit să plătească ştiinţa sa de fierar şi meşteşugar prin mutilarea sa fizică.
Lucrările sale sunt capodopere de artă şi minuni magice în acelaşi timp. Pe lângă broşe, brăţări,rozete (Iliada, 18,400-401),el meşteşugeşte faimosul scut al lui Ahile (ibid., 369 sq.), câinii de aur şi de argint care flancau poarta palatului lui Alcyoneus (Odiseea, 7,92), locuinţele strălucitoare ale zeilor, automatele, între care cele mai celebre sunt trepiedele din aur care se mişcau singure şi cele două „servitoare de aur" (Iliada, 18,417 sq.) având înfăţişare de fecioare tinere şi care îl sprijineau la mers. La cererea lui Zeus, el o făureşte pe Pandora din lut şi îi dă viaţă. Dar Hefaistos este mai ales un meşter al legăturilor. Cu ajutorul operelor sale — tronuri, lanţuri, reţele — el înlănţuie zei şi zeiţe ca şi pe Titanul Prometeu. El îi prezintă Herei un tron de aur, ale cărui legături invizibile, îndată ce zeiţa se aşază, o fac prizonieră. Deoarece nici un zeu nu putea să o smulgă pe Hera din acest tron, a fost desemnat Dionysos; el reuşeşte să-1 îmbete pe Hefaistos şi să-1 aducă pe Olymp, şi în cele din urmă îşi eliberează mama (Pausanias, 1,20,2). Isprava cea mai celebră este şi cea mai burlescă: Hefaistos o prinde pe soţia sa, Afrodita, trădându-1 cu Ares, îi înfăşoară într-o plasă invizibilă şi invită întreg Olympul să contemple adulterul (Odiseea, 8, 266 sq.). Zeii

izbucnesc în râs, dar sunt speriați totodată de această invenție, al cărei autor se dovedește nu numai un mare meșter, dar și un periculos vrăjitor.
Ca zeu magician, Hefaistos leagă și dezleagă, în aceeași măsură, și, plecând de aici, el este și meșter în nașteri (o scoate pe Atena din capul lui Zeus). Nicăieri al tunde echivalența dintre magie și perfecțiune tehnologică nu este mai bine pusă în valoare decât în mitologia lui Hefaistos. Unii zei suverani (Varuna, Zeus) sunt meșteri ai legăturilor. Dar puterea de a lega si a dezlega este împărtășită de alte figuri divine ori demonice (de exemplu, în India Vrtra, Yama, Nirrti). Nodurile, rețelele, lațurile, sforile, ațele se numără printre expresiile imagistice ale forței magico-religioase indispensabilă pentru a putea comanda, guverna, pedepsi, paraliza, omorî; pe scurt, sunt expresii „subtile", paradoxal delicate, ale unei forțe teribile, lipsite de măsură,
4 Theogonia, 927; cf. Apollodor, Bibi., 1,3,5-6. Dar în Iliada (I, 578) Hefaistos afirmă ca Zeus îi e tată.
5 Vezi Mărie Delcourt, Hephaistos ou la legende du magicien, pp. 42 sq.
cu care va
într-adevăr, scufundându-se în rnare, Teseu obține inelul și cununa magică — lucrate de Hefaistos putea să pătrundă și să iasă din labirint; cf. M. Delcourt, op. cit., p. 119.
7 Un alt element specific tradițiilor șamanice și acelora ale fierarilor-vrăjitori: Hefaistos își deprinde meșteșugul în grota Eurynome (Moartea) sau în fierăria subterană a lui Cedalion.

supranaturale8. Mitologia lui Hefaistos concentrează izvorul unei forțe magice asemănătoare „secretelor meseriei" metalurgiștilor, fierarilor, meșteșugarilor, pe scurt, a desăvârșirii tehnologice și artizanale. Dar toate tehnicile își au izvorul și sprijinul în „stăpânirea focului", prestigiu împărtășit de șamani și magicieni, înainte de a deveni „secretul" olarilor, metalurgiștilor și fierarilor.
Nu se cunosc „originile" lui Hefaistos. Nu s-a reușit să fie explicat nici prin moștenirea preelenică, nici prin tradițiile indo-europene. Structura sa arhaică este evidentă. Mai mult decât un zeu al focului, el a trebuit să fie un zeu patron al muncilor care presupuneau „stăpânirea focului", altfel spus, o formă specifică și mai rară, de magie.

89. Apollon: contradicțiile reîmpăcate

Poate părea paradoxal faptul că zeul considerat drept cea mai perfectă încarnare a geniului elenic nu are o etimologie grecească. Paradoxal este și faptul că cele mai celebre isprăvi mitice ale sale nu arată virtuți care au sfârșit prin a se numi „apolliniene": seninătate, respect pentru legea, ordinea și armonia divină. De nenumărate ori, zeul se lasă mânat de răzbunare, invidie, chiar ranchiună. Dar aceste slăbiciuni își vor pierde repede caracterul lor antropomorf și vor sfârși prin a revela una din multiplele dimensiuni ale divinității, așa cum a fost ea înțeleasă de către greci.
Cel care, după Zeus, ilustrează cel mai radical distanța infinită care separă pe om de zei, a cunoscut soarta ultimului dintre muritori: i s-a refuzat chiar dreptul de a se naște, însărcinată cu sămânța lui Zeus, titana Leto căuta zadarnic un loc ca să poată naște. Nici un ținut nu îndrăznea s-o primească, de teama Herei, care pe deasupra îl trimisese pe Python, balaurul din Delfi, să o urmărească necontenit pe Leto. în sfârșit, insula Delos o acceptă și titana dete naștere la doi gemeni: Artemis și Apollon. Unul din primele gesturi ale copilului a fost pedepsirea lui Python. După o altă versiune, mai veche, Apollon s-a îndreptat către Delfi, locuința sa viitoare. Drumul fiindu-i împiedicat de către un dragon-femelă, Python, zeul a ucis-o cu lovituri de săgeți9. Ispravă justificabilă, după cum tot justificabilă este și execuția gigantului Tityas, care încercare să-i violeze mama. Dar Apollon i-a masacrat, tot cu săgeți, pe cei șapte fii ai Niobei (în vreme ce Artemis le-a doborât pe cele șapte fiice), căci orgolioasa mama o umilise pe Leto, lăudându-se cu numeroasa ei progenitură. El a ucis-o pe iubita sa Coronis,
care îl înșelase cu un muritor10. Tot el 1-a ucis, dar din neatenție, pe cel mai bun prieten al său, Hyakinthos.
Această mitologie agresivă, care, vreme de mai multe secole, a inspirat literatura și artele plastice reflectă istoria pătrunderii lui Apollon în Grecia, în fond, este vorba de istoria substituirii sale, mai mult sau mai puțin brutale, divinităților locale preelenice, proces ce caracterizează de altfel religia greacă în ansamblul ei. în Beoția, zeul a fost asociat cu Ptoos, în calitate de Apollon Ptoos; dar către secolul IV, Ptoos devine fiul sau nepotul zeului. La Teba el s-a substituit lui Ismenios. Dar exemplul cel mai celebru este instalarea sa la Delfi, după care 1-ar fi înlocuit
8 Vezi studiul nostru „Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds", în Images et symboles, pp. 120-163.
9 Cf. Hymne homerique â Apollon, 300 sq.; Apollodor, Bibi., I, 4, l sq.
10 El 1-a salvat pe copilul pe care trebuia Coronis să-1 nască, pe Asclepios. Acesta a devenit un medic atât de iscusit, încât la rugămintea zeiței Artemis 1-a reînviat pe Hippolyt. Acest miracol încălca legile fixate de Zeus și Regele zeilor a azvârlit trăsnetul asupra lui Asclepios. Apollon s-a răzbunat masacrându-i pe ciclopii care făuriseră trăsnetul. Vinovat față de propriul său sânge (ciclopii erau titani, ca și mama sa Leto), Apollon a fost surghiunit timp de un an printre muritori; el a muncit ca sclav la Admetos.

pe stăpânul acelui loc sfânt, Python. Această ispravă mitică a avut o importanţă considerabilă şi nu numai pentru Apollon. Victoria unui zeu — luptător împotriva Dragonului, simbol atât al „autohtoniei" cât şi al suveranităţii primordiale a puterilor telurice, este unul din miturile cele mai răspândite (§ 45). Specific pentru Apollon este, pe de o parte, faptul că a trebuit să expieze această ucidere devenind astfel zeul, prin excelenţă, al purificărilor; şi, pe de altă parte, instalarea sa la Delfi. Procesul era deja terminat în secolul VIII11.
Cât priveşte „originea" sa, ea a fost căutată în regiunile septentrionale ale Eurasiei, ori în Asia Mică. Prima ipoteză se sprijină, mai ales, pe raporturile zeului cu hyperboreenii, pe care grecii îi considerau locuitorii unei ţări „de dincolo de Boreas", adică dincolo de Vântul de Nord. După mitul delfic12, Zeus hotărâse ca Apollon să stea la Delfi şi să le dea legiuiri elenilor. Dar tânărul zeu a zburat, într-un car tras de lebede, în ţara hyperboreenilor, unde a rămas timp de un an. Totuşi, cum delfienii nu conteneau să-1 evoce prin cântece şi dansuri, zeul a revenit. De atunci, el petrece trei luni de iarnă printre hyperboreeni şi revine la începutul anului, în timpul absenţei sale, la Delfi domnea Dionysos, ca stăpân al Oracolului.
După Pindar, „nimeni, nici pe pământ, nici pe mare, nu putea descoperi calea minunată care ducea către jocurile hyperboreenilor" (Pyth., X, 29 sq.). Altfel spus, ţara şi locuitorii ei aparţineau geografiei mitice. Ei sunt o seminţie sfântă, scutită de boli şi bătrâneţe. Tot Pindar (fr. 272, ed. Bowra) afirmă că hyperboreenii pot să trăiască o mie de ani; ei nu cunosc nici munca, nici luptele şi îşi petrec vremea dansând şi cântând din liră şi din flaut. Bacchylide (HI, p. 58) spune că, pentru a le răsplăti „pietatea", Apollon i-a transportat pe Cressus şi pe fiicele sale în ţara hyperboreenilor. E vorba deci despre un loc paradisiac comparabil cu Insulele Fericiţilor unde se duceau sufletele eroilor.
Herodot (IV, 32-35) consemnează informaţiile date de delieni privind ofrandele pe care Apollon le primea de la hyperboreeni: anumite obiecte învelite în paie de grâu erau transmise din om în om şi dintr-o ţară în alta până ce ajungeau la Delos. Ar fi în zadar să se caute o eventuală amintire istorică în această tradiţie, care, printre altele, plasa în ţara hyperboreenilor măslinul, arbore mediteranean, prin excelenţă.
Si totuşi regiunile septentrionale — din Tracia si până la sciţi şi issedoni — aveau un loc important în tradiţiile fabuloase legate de Apollon. Unii din discipolii săi legendari (Abaris, Aristeas) erau „hyperboreeni", şi Orfeu era mereu pus în legătură cu Tracia. Dar e vorba de un septentrion care, deşi treptat descoperit şi explorat, păstra o aura mitologică. Mai ales acest septentrion imaginar a incitat şi a hrănit creativitatea mitologică.
în favoarea originii asiatice a lui Apollon se invocă faptul că cele mai însemnate lăcaşuri de cult se află în Asia: Pătară în Lycia, Didymos în Caria, Claros în lonia etc. Ca atâţia alţi zei olympieni, el pare un nou venit în locurile sfinte din Grecia continentală, în plus, pe o inscripţie hittită descoperită lângă un sat anatolian, s-a putut citi numele Apulunas, „zeu al porţilor", tot astfel cum — ne-o spune Nilsson — era şi Apollon în Grecia clasică13. ^
Dar „geneza" unui zeu nu e interesantă decât în măsura în care ne ajută să surprindem mai bine geniul religios al credincioşilor lui. Ca şi poporul grec însuşi, zeii săi sunt rezultatul unei grandioase sinteze. Graţie acestui lung proces de confruntare, simbioză, coalescenţă şi sinteză, formele divine greceşti au reuşit să-şi revele toate virtualităţile.
11 Cf. Willamowitz, Glaube d. Hellenen, II, 34; Mărie Delcourt, L'oracle de Delphes, pp. 215 sq.
12 Cea mai veche referinţă se găseşte într-un poem al lui Alceu (în jur de 60 î.Hr.), rezumat de un retor târziu, Himerius (secolul IV).
13 Cf. Martin Nilsson, Greek Folk Rdigion, p. 79; W.K.K. Guthrie, The Greeks and their Gods, p. 86, n. l.

90. Oracole şi purificare

Abia născut, Apollon strigă: „Să mi se dea lira şi arcul încovoiat; voi vesti oamenilor voinţa inflexibilă a lui Zeus" (Imn homeric, 132). în Eumenidele lui Eschil, el asigură Furiile că „niciodată n-a dat vreun oracol pentru un bărbat, o femeie, ori o cetate, care să nu fi fost din ordinul lui Zeus" (v. 616-619). Această veneraţie pentru „tatăl olympienilor" explică raporturile lui Apollon cu ideea de ordine şi de lege. în epoca clasică el reprezintă prin excelenţă aspectul legal al religiei. Platon îl numeşte „exegetul naţional" (patrios exegetes; Republica, IV, 427 b). El îşi comunică sfaturile prin oracolele de la Delii, şi, la Atena şi Sparta, prin acei exegetai ai săi; aceştia transmit şi explică măsurile decise de zeu cu privire la liturghiile din temple şi, mai ales, purificările necesare în cazuri de homicid. Datorită faptului că Apollon însuşi a trebuit să fie purificat după omorârea lui Python, el a putut să devină zeul care îndepărtează răul (apotropaios) şi purificatorul prin excelenţă (katharsios). Orice crimă de homicid producea o murdărie malefică, forţă de natură aproape fizică, miasma, flagel veritabil care ameninţa colectivităţi întregi. Apollon a făcut mai umane obiceiurile arhaice privind omuciderile14. El este acela care a reuşit să facă să fie achitat Oreste de vina de matricid (cf. Eschil, Eumenidele).
Delfi avea o preistorie, ca loc oracular, cu mult înainte de Apollon. Oricare ar fi etimologia sa, grecii legau numele său de delphys, „matrice"15. Cavitatea misterioasă era o gură, un stomios, termen care înseamnă şi vagin. Omphalos-u\ de la Delfi era şi el atestat din epoca preelenică. Simbol al buricului, el era încărcat cu o semnificaţie genitală16;

dar el era, mai ales, un „Centru al Lumii". După legendă, doi vulturi cărora li se dase drumul de către Zeus, de la cele două margini ale lumii, s-au întâlnit în omphalos. Acest venerabil loc oracular, în care se manifestau, din cele mai vechi timpuri, sacralitatea şi puterile Mamei Pământ, a primit o nouă orientare religioasă sub domnia lui Apollon. Oracolul era săvârşit de Pythia şi de profetul care asista consultaţia. La început, consultările aveau loc o dată pe an (la aniversarea zeului), apoi o dată pe lună şi, în cele din urmă, de mai multe ori, cu excepţia lunilor de iarnă, când Apollon lipsea. Operaţia comporta sacrificiul prealabil al unei capre, în general consultanţii puneau întrebările în formă de alternativă: dacă să se facă cutare ori cutare lucru. Pythia dădea răspunsul trăgând la sorţi bob alb sau negru17.

în cazurile mai grave, Pythia, inspirată de Apollon,profetiza în cripta templului. S-a vorbit despre „delirul pythic", dar nimic nu indică transele isterice sau „posesiunile" de tip dionysiac. Platon compara „delirul" (maneisd) Pythiei cu inspiraţia poetică dată de Muze ori cu elanul amoros al Afroditei. După Plutarh: „zeul se mulţumeşte să o umple pe Pythia de viziunile şi lumina care clarifică viitorul; în aceasta constă enthousiasm-ul"18. Pe momentele figurate, Pythia este calmă, senină, concentrată, ca şi zeul care o inspiră.

Prin ce mijloace se obţine această „stare secundă", rămâne încă un mister. Pythia, aleasă dintre tărăncile de la Delfi, profetiza la dată fixă. Frunzele de laur pe care ea le mesteca, fumigaţiile cu laur, apa pe care o bea din izvorul Cassotis nu au nici o proprietate îmbătătoare şi nu explică transa. După tradiţie, trepiedul său oracular era situat deasupra unui hău (chasmă), de unde emanau vapori cu proprietăţi supranaturale. Săpăturile, totuşi, n-au revelat nici o fisură

14 Obiceiul cerea ca făptaşul, chiar involuntar, al unui omor să fie răpus de familie; era singura măsură posibilă pentru a împăca sufletul victimei şi a îndepărta murdăria (miasma) produsă de crimă. Codul lui Dracon introduce autoritatea de stat în locul vendetelor: tribunalul cetăţii judecă omuciderea şi îl predă pe vinovat familiei victimei.

15 Şarpele femelă Delphyne, zămislit de Terra, cedează locul lui Python, şarpele mascul.

16 Discutată de M. Delcourt, op. cit., pp. 145 sq.

17 Divinaţia antică, atât de simplă în aparenţă, avea un model venerabil: Zeus alegea dintre destinele din poală şi le atribuia după cum îi plăcea.

18 Plutarh, Pythia, VII, 397 c; cf. Oracles, XL, p. 432 D; Delcourt, op. cit., p. 227.

în sol, nici în antrul în care cobora Pythia (dar se poate admite că ar fi dispărut ca urmare a unor cutremure). S-a tras concluzia, cam pripită, că întreg ansamblul — chasma cu vapori, coborârea Pythiei în coridor (adytori) — ar fi o imagine mitică destul de recentă19. Totuşi adyton-ul exista şi, după cum arată Mărie Delcourt (pp. 227 sq.), vechimea şi structura telurică a sanctuarului de la Delfi implicau o „coborâre" rituală în regiunile subterane. Deoarece nu s-a aflat nici o „cauză naturală" care ar fi putut să producă transa, s-a bănuit autosugestia Pythiei sau sugestionarea ei de la distanţă de către profet. In fond, nu se ştie nimic.

91. De la „viziune" Ia cunoaştere

„Extazul" apollinian, deşi provocat adesea de „inspiraţia" (adică posesiunea) zeului, nu implica totuşi comuniunea din enthousiasmos-ul dionysiac (cf. § 124). Extaticii, inspiraţi sau posedaţi de Apollon, erau cunoscuţi mai ales prin puterile lor cathartice şi oraculare. (Dimpotrivă, iniţiaţii în Misterele lui Dionysos, bakkhoi-i, nu dau niciodată dovadă de.putere profetică.) S-a remarcat caracterul „şamanic" al anumitor personaje semimitice, reputaţi adoratori ai lui Apollon. Hyperboreanul Abaris, preotul lui Apollon, era înzestrat cu puteri oraculare şi magice (de exemplu, bilocaţia). Herodot (IV, 36) scrie că el „şi-a purtat peste tot pământul celebra sa săgeată, fără să se hrănească", iar după Heraclid (fr. 51 c) se afirma că Abaris zbura pe o săgeată. Or, săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia şi religia sciţilor, este prezentă în ceremoniile şamanice siberiene20; ea este, de asemenea, prin excelenţă arma lui Appollon. Legende similare — comportând transe extatice susceptibile de a fi confundate cu moartea, bilocaţie, metamorfoze, coborâri în Infern etc. — circulau în legătură cu alte personaje fabuloase: Aristeas din Proconnez, Hermotimus din Clazomene, Epimenide din Creta, Pitagora. în ce-1 priveşte Orfeu, ilustrul „profet" al lui Apollon, mitologia sa abundă în isprăvi şamanice (cf. partea a Il-a).

Aşa cum îl ştiau grecii, începând de la Homer încoace, Apollon era, fără îndoială, mai mult decât un zeu-patron al extaticilor. Se poate totuşi descifra o continuitate destul de semnificativă între două vocaţii: cea „şamanică" şi cea apolliniană. Şamanii descoperă ceea ce este ascuns şi cunosc viitorul; viziunile, daruri ale lui Apollon, prin excelenţă, acordă fidelilor zeului acelaşi prestigiu. Ca şi în unele tradiţii şamanice siberiene, „viziunile" apolliniene incită inteligenţa şi deschid calea meditaţiei; în fond, ele conduc la „înţelepciune". Walter Otto observa că obţinerea cunoştinţelor oculte „este întotdeauna însoţită de o exaltare a spiritului"21, şi acest lucru este adevărat mai cu seamă în cazul extazului şamanic. Aceasta explică importanţa capitală a muzicii şi a poeziei în cele două tradiţii. Şamanii îşi pregătesc transa cântând şi bătând din tobă; cea mai veche poezie epică centrasiatică şi polineziană a avut ca model aventurile şamanilor în călătoriile lor extatice. Principalul atribut al lui Apollon este lira; cântând, el farmecă zeii,

animalele sălbatice, şi chiar pietrele (Euripide, Alcesta, 579 sq.; Apollonios din Rhodos, 1,740).
Arcul, al doilea atribut al lui Apollon, face şi el parte din zestrea şamanică, dar folosirea sa rituală depăşeşte sfera şamanismului; cât priveşte simbolismul arcului, el este universal răspândit. Apollon este cel care „săgetează de departe"; totuşi acelaşi epitet i se aplică lui Rama, lui Buddha şi altor eroi şi personaje fabuloase. Dar geniul grec a revalorizat în chip strălucit această temă arhaică, după cum a transfigurat tehnicile şi simbolica şamanică. Grație lui Apollon, simbolismul arcului şi al tragerii cu arcul revelă alte situații spirituale: stăpânirea

19 Primele mărturii privind văgăuna datează din secolul I î.Hr.

20 Vezi referințele în cartea noastră De Zalmoxis ă Gengis-Khan, p. 44, n. 42-43 [trad. românească, p. 51 — nota trad.].

21 W. Otto, The Homeric Gods, p. 72

la distanță şi deci detaşarea de „imediat", de vâscozitatea concretului; calmul şi seninătatea pe care le implică orice efort de concentrare intelectuală. Pe scurt, Apollon reprezintă o nouă teofanie, expresie a unei cunoaşteri religioase a lumii şi a unei existențe umane specific greceşti şi irepetabile.
Heraclit afirma că „armonia este rezultatul unei tensiuni între contrarii, precum aceea a arcului şi a lirei" (fr. 51). în Apollon, contrariile sunt asumate şi integrate într-o nouă configurație, mai largă şi mai complexă. Reconcilierea sa cu Dionysos face parte din acelaşi proces de integrare care îl promovase la rangul de patron al purificărilor ca urmare a uciderii lui Python. Apollon revelează oamenilor calea care duce de la „viziunea" divinatorie spre gândire. Elementul demonic, implicat în orice cunoaştere ocultă, este exorcizat. Lecția apolliniana este exprimată, prin excelență, în celebra formulă de la Delfi: „Cunoaşte-te pe tine însuți!" Inteligența, ştiința, înțelepciunea sunt considerate drept modele divine, acordate de zei, în primul rând de Apollon. Seninătatea apolloniană devine, pentru omul grec, emblema a desăvârşirii spirituale şi, prin urmare, a spiritului. Dar e semnificativ că descoperirea spiritului încununează o lungă serie de conflicte urmate de reconcilieri, şi stăpânirea tehnicilor extatice şi oraculare.

92. Hermes, „însoțitorul omului"

Fiu al lui Zeus şi al nimfei Maia,Hermes este cel mai puțin olympian dintre zei. El păstrează încă anumite atribute specifice divinităților prehomerice: el este reprezentat încă sub aspect itifalic; el posedă un „baston magic", caduceul, şi o bonetă care-1 face invizibil; pentru a-1 imuniza la vrăjile Circei, el îi dă lui Ulise iarba magică, moly (Odiseea, 10, 302-306). Pe deasupra lui Hermes îi place să se amestece cu oamenii. Zeus spune că „însărcinarea cea mai dragă a lui Hermes este să fie însoțitorul oamenilor" (Iliada, 24, 334 sq.). Dar, în raporturile sale cu omul, el se comportă în egală măsură ca un zeu, un trickster şi un artizan. El este dătătorul de bunuri prin excelență (Odiseea, 8, 335): despre orice şansă se spune că ea este un dar al lui Hermes. Dar, pe de altă parte, el este întruchipare a tot ce implică şiretlic şi viclenie. Abia născut, el fură turmele fratelui său Apollon; de aceea el a devenit tovarăşul şi protectorul hoților. Euripide îl numeşte „domnul celor care lucrează noaptea" (Rhesus, 216 sq.).
Dar, dacă patronează furtunile şi aventurile galante nocturne, el este şi protectorul turmelor şi al călătorilor întârziați pe drum. „Nu există alt zeu care să arate atâta grijă pentru turme şi sporirea turmelor", scrie Pausanias (2, 3, 4). El este zeul drumurilor şi şi-a luat numele de la mormanele de pietre (hermaiori) de pe marginea drumurilor: fiecare trecător arunca o piatră în grămadă22. Probabil că, la origine, Hermes a fost un zeu protector al păstorilor nomazi, poate chiar un Stăpân al Animalelor. Dar grecii au interpretat atributele şi prestigiile arhaice ale lui Hermes într-un sens mai profund. El guvernează drumurile, pentru că merge cu mare iuțeală (are „sandale de aur") şi nu se rătăceşte noaptea pentru că ştie bine drumul. De aceea, el este călăuza şi protectorul turmelor şi patronul hoților, în acelaşi timp. Din acelaşi motiv el a devenit şi mesager al zeilor.
Probabil că aceleaşi atribute i-au permis lui Hermes să devină psihopomp: el călăuzeşte morții în lumea de dincolo pentru că ştie drumul şi se poate orienta pe întuneric. Dar el nu este un zeu al morților, deşi muribunzii spun că sunt luați de Hermes. El îşi permite să circule nepedepsit în toate cele trei niveluri cosmice. Dacă însoțeşte sufletele în Infern, tot el este acela care le aduce pe pământ, cum se întâmplă cu Persephona, cu Euridice, sau, în Perşii

22 Obiceiul este atestat şi azi la numeroase popoare şi tot în legătură cu călătoriile.

(629) lui Eschil, cu sufletul Marelui Rege. Raporturile lui Hermes cu sufletele morților se explică, de asemenea, prin facultățile sale „spirituale". Căci şiretenia şi inteligența lui practică, inventivitatea (el descoperă focul) sa, puterea sa de a se face nevăzut şi de a ajunge pretutindeni într-o clipă anunță deja atributele de înțelepciune, şi mai ales de stăpânire a ştiințelor oculte, atribute care vor deveni, mai târziu, în epoca elenistică, specifice, prin excelență, lui Hermes. Cel ce se orientează în întuneric, călăuzeşte sufletele morților şi circulă cu iuțeala fulgerului, fiind, deopotrivă, văzut şi nevăzut, reflectă, în ultimă instanță, o modalitate a spiritului: nu numai inteligența şi viclenia, ci şi gnosa şi magia.

După ce analizează cu strălucire atributele lui Hermes, W. Otto recunoaşte că „lumea sa nu este o lume eroică" şi conchide că dacă această „lume nu este nobilă [...], ea e departe de a fi vulgară şi respingătoare"23. Ceea ce e exact, dar nu e destul. Căci ceea ce caracterizează figura lui Hermes, deja în epoca clasică, sunt raporturile sale cu lumea oamenilor, o lume prin definiție „deschisă", mereu pe punctul de a se face, adică de a se îmbunătăți şi autodepăşi. Atributele sale principale — vicleşugul şi inventivitatea, stăpânirea asupra întunericului, interesul pentru activitatea oamenilor, psihopompia — vor fi continuu reinterpretate şi vor sfârşi prin a face din Hermes o figură tot mai complexă, erou civilizator, patron al ştiințelor şi imagine exemplară pentru gnosele oculte.
Hermes este unul dintre puținii zei olympieni care nu-şi vor pierde actualitatea religioasă după criza religiei „clasice" şi nu vor dispărea o dată cu triumful creştinismului. Asimilat cu Thot şi cu Mercurius, el va cunoaşte o nouă vogă în epoca elenistică şi, în calitate de Hermes Trismegistul, va supraviețui, prin intermediul alchimiei şi hermetismului, până în secolul al XVII-lea. Deja de pe acum, filosofii greci vor vedea în Hermes logios-ul, personificarea gândirii. El va fi considerat posesorul tuturor cunoştințelor şi în primul rând al gnosei secrete; ceea ce-1 va face „şeful tuturor magicienilor", victorios împotriva puterilor întunericului, căci „el cunoaşte totul şi poate face totul"24. Episodul din Odiseea, cu planta misterioasă moly, va fi continuu alegorizat, atât de greci cât şi de autorii creştini. Se va vedea, în această plantă care-1 salvează pe Ulise de soarta tovarăşilor săi metamorfozați de către Circe în porci, spiritul care se împotriveşte instinctului, sau educația care purifică sufletul. Iar Hermes, identificat de către filosofi cu Logosul, va fi comparat cu Hristos de către patristică, în aşteptarea nenumăratelor omologii şi identificări efectuate de alchimiştii Renaşterii (vezi partea a III-a).

93. Zeițele I: Hera, Artemis

Poziția privilegiată a Herei datorează mult lui Homer, care a reliefat faptul că ea era soția lui Zeus. La început, Hera era zeița Argeşului; de aici cultul ei s-a răspândit în toată Grecia. Willamowitz explică numele ei ca fiind o formă feminină a lui heros, şi având sensul de despoina, „Stăpâna Noastră"25. E greu de decis dacă aheenii au adus cu ei zeița sau doar numele ei. Ei au fost probabil foarte impresionați de puterea şi maiestatea Stăpânei din Argos, şi au ridicat-o la rangul de soție a principalului lor zeu26. Acesta este poate motivul pentru care Hera a devenit simbolul şi patroana instituției căsătoriei. Infidelitățile nenumărate ale lui Zeus i-au stârnit gelozia şi au provocat certuri îndelung povestite de către poeți şi mitografi. Zeus se comportă cu Hera aşa cum niciodată un şef ahean n-ar fi îndrăznit să se poarte față de

23 W. Otto, The Homeric Godx, pp. 122 sq.
24 Vezi izvoarele citate de Hugo Rahner, Greek Myths and Christian Mystery, pp. 191-192. Cf. partea a Il-a a lucrării.
25 U. von Willamowitz, Glaube, I, 2.
26 H.J. Rose, Handbook, p. 52; W.K.C. Guthrie, op. cit., p. 72.

soția sa: el o umple de lovituri si odată chiar o spânzură cu o greutate mare legată de picioare, tortură aplicată mai târziu sclavilor27.
După Hesiod (Theogonia, 923-924), Hera i-a născut lui Zeus trei copii: Hebe, Ares si Eileithya, şi 1-a zămislit singură pe Hefaistos (ihid., 926). Partenogeneza, facultate de autofecundare, subliniază că însăşi cea mai olympiană dintre zeițe îşi păstrează încă un caracter specific mediteranean şi asiatic. Este greu de precizat sensul originar al tradiției după care Hera îşi recăpăta în fiecare an fecioria, îmbăindu-se în izvorul Kanathos28. Este vorba oare de un simbol solidar concepției patriarhale a căsătoriei (căci, se ştie, fecioria era considerabil prețuită în societățile de tip patriarhal)? Oricum ar fi, grecii au transformat-o radical pe zeița din Argos. Dar se mai pot încă descifra câteva din trăsăturile ei originare. Ca majoritatea zeițelor egeene şi asiatice, Hera era o divinitate a fecundității universale şi nu numai a căsătoriei. Deşi ipoteza unei Hera-Mama Pământ a fost respinsă de unii savanți, este greu să explici altfel faptul că se vorbea despre un hieros gamos cu Zeus (mitic sau reactualizat în ritualuri), în numeroase locuri (Plateea, Eubeea, Atena, Samos etc.). Este imaginea tipică a unei împreunări între un zeu fecundator al furtunii şi Mama-Pământ. Pe deasupra, Hera era adorată la Argos ca „zeiță a jugului" şi „bogată în boi", (în Iliada, Homer o descrie „cu ochi de bou".) în sfârşit, ea era considerată drept mama unor monştri fioroşi precum Hydra din Lerna. Or, zămislirea de monştri le caracterizează pe zeițele telurice, într-adevăr, aşa cum am văzut (§ 83), după Hesiod, mama lui Typhon era Geea (Pământul). Dar toate aceste atribute şi prestigii chtoniene au fost progresiv uitate, şi de la Homer încoace, Hera a fost ceea ce va rămâne până la sfârşit: zeița, prin excelență, a căsătoriei.
Numele de Artemis, atestat sub forma Artimis pe o inscripție din Lydia, indică originea sa orientală. Caracterul arhaic al zeiței este evident: ea este înainte de toate, şi prin excelență, Stăpâna Animalelor (poînia theron, cum e calificată în Iliada, XXI, 470 sq.); adică iubitoare de vânătoare şi protectoare a animalelor sălbatice totodată. Homer o numeşte şi Agrotera, „A Sălbăticiunilor", iar Eschil (fr. 342) „Doamna Munților Sălbatici", îi place să vâneze mai ales în timpul nopții. Leul si ursul îi sunt animale favorite şi heraldice; fapt ce aminteşte de prototipurile asiatice. Homer (Iliada, V,

549) povesteşte cum Artemis 1-a învăţat pe Scamandrius arta de a vâna orice vânat. Dar ea se înfurie când doi vulturi sfâşie şi devorează o iepuroaică gravidă (Eschil, Agamemnon, 133 sq.)
Artemis este prin excelenţă zeiţa fecioară, ceea ce putea să se înţeleagă, la început, ca liberă de jugul matrimonial. Dar grecii au văzut în perpetua ei virginitate indiferenţă faţă de dragoste. Imnul homeric către Afrodita (I, 17) recunoaşte frigiditatea zeiţei, în tragedia lui Euripide, Hippolyt (1301), Artemis însăşi îşi declară deschis ura faţă de Afrodita.
Şi totuşi ea prezintă numeroase elemente de zeiţă-mamă. în Arcadia, în cel mai vechi loc de cult al său, ea era asociată cu Demeter şi Persephone. Herodot (II, 156) asigură că Eschil o considera fiică a lui Demeter, adică o identifica lui Persephone. Unii autori greci afirmau că în Creta era numită Britomartis29, ceea ce indică raporturile sale cu zeiţa minoeană. Probabil că printre numele sale în alte limbi trebuie să menţionăm Cybele în Frigia şi Mă în Cappadocia. Nu se ştie când şi în ce regiune a început ea să fie cunoscută ca Artemis. La Efes, funcţia
27 Iliada, I, 567, 587; XV, 18 sq. Cf. Plaut, Asinaria, 303-304; H.J. Rose, op. cit., p. 106 si n. 15. în măsura în care se poate descifra în atari scene amintirea unor realităţi istorice e vorba desigur de o epocă destul de veche de dinainte de sosirea aheilor în peninsulă. Ceea ce e semnificativ e faptul că Homer şi auditoriul său se puteau amuza de asemenea încăierări.
28 Pausanias, II, 36,2, care menţionează si cultele secrete ale Herei din Argos, lucru ce i se pare excepţional lui Rose, op. cit., p. 128, n. 11. Dar vezi H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 208 sq.
29 Cf. referinţele în H.J. Rose, Handbook, p. 131, n. 59.

maternă era reprezentată plastic şi într-un chip atât de grotesc încât cercetătorii ezită să recunoască acolo o divinitate grecească. Artemis era venerată de către femei ca Locheia, zeiţa naşterilor. Ea era, de asemenea, kuroîrophos, „dădacă" şi instructoare a tinerilor, în unele din ritualurile sale atestate în epoca istorică se poate descifra moştenirea ceremoniilor iniţiatice feminine a societăţilor egcene din mileniul al II-lea. Dansurile în cinstea lui Artemis de la Alpheea, ca de altfel dansurile zeiţei din tot Peloponesul, aveau un caracter orgiastic. Un proverb rostea: „Unde n-a dansat Artemis?" Altfel spus: unde nu se dansează pentru Artemis?30
Sub aspectele ei multiple, şi adesea contradictorii, se ghiceşte pluralitatea formelor divine arhaice, revalorizate şi integrate într-o vastă structură de către geniul religios grec. Arhaica Doamnă a Munţilor şi Stăpână a Sălbăticiunilor din preistoria mediteraneană a asimilat foarte devreme atributele şi prestigiile Zeiţelor Mame, dar fără a pierde prin aceasta trăsăturile ei cele mai arhaice şi mai specifice: patroană atât a vânătorilor cât şi a fiarelor sălbatice, şi a tinerelor fete. După Homer, profilul ei începe să se precizeze: Artemis guvernează sacralitatea vieţii sălbatice care cunoaşte fertilitatea şi maternitatea, dar nu şi dragostea şi căsătoria. Ea a păstrat întotdeauna un caracter paradoxal, ilustrat mai ales prin coexistenţa temelor contradictorii (de exemplu, virginitate-maternitate). Imaginaţia creatoare a poeţilor, mitografilor şi teologilor greci a ghicit că o atare coexistenţă a contrariilor poate sugera unul din misterele divinităţii.
94. Zeiţele II: Atena, Afrodita
Atena este cu siguranţă cea mai importantă zeiţă greacă după Hera. Numele său nu a putut fi explicat prin greacă. Cât priveşte originea sa, ipoteza lui Nilsson, admisă de majoritatea savanţilor, pare destul de convingătoare: Atena ar fi fost o Stăpână a Palatului, protectoare a palatelor întărite ale regilor micenieni; deşi zeiţă domestică, în legătură cu meseriile femeieşti ori bărbăteşti, prezenţa sa în citadelă în timp de războaie şi jafuri i-a conferit atributele şi prestigiile unei zeiţe războinice. Ea iese din capul lui Zeus îmbrăcată în armură fluturându-şi lancea şi scoţând strigătul ei de război. Numeroase titluri ale sale îi proclamă acest caracter marţial: Promachos (Luptătoarea), Sthenias (Puternica), Areia (Războinica) etc.
Totuşi, aşa cum se arată în numeroase episoade din Iliada, Atena este duşmana implacabilă a lui Ares, pe care îl zdrobeşte, de altfel, în faimoasa bătălie a zeilor din cântul al XXI-lea (390 sq.)31. Dimpotrivă, ea îl admiră pe Herakles, adevărat model de erou. Ea îl ajută în încercările sale supraomeneşti şi, la sfârşit, îl călăuzeşte în cer (Pausanias, III, 18, 11 etc.). Atena îl admira, de asemenea, pe Tydeus şi voia să-1 facă nemuritor; dar când îl văzu pe eroul, grav rănit, cum despică ţeasta vrăjmaşului şi îi soarbe creierul — zeiţa s-a îndepărtat dezgustată32. Tot ea este cea care, prin prezenţa ei, îl opreşte pe Ahile să ridice spada ca răspuns la insultele lui Agamemnon (Iliada, I, 194 sq.).
Dar într-o epopee compusă pentru un auditoriu care exalta isprăvile războinice, Atena se revelă altfel decât zeiţă marţială. Motivul pentru care ea participă la război este faptul că acesta este o ocupaţie prin excelenţă masculină. Căci, după cum spune ea însăşi: „inima mea în toate înclină de partea bărbatului, cu excepţia căsătoriei" (Eschil, Eumenidele, 736). Imnul homeric către Afrodita (1,9) recunoaşte că zeiţa dragostei nu are putere asupra Atenei.

30 H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 212 sq.

•" E adevărat că Ares e detestat de toți zeii care-i spun „nebun" pentru că nu cunoaşte „ce este drept" (Iliada, V, 761). Zeus însuşi recunoaşte că „nici un oiympian nu este atât de urât", căci Ares „nu se gândeşte decât la ră/boaie şi încăierări" (V, 890).

32 Bacchilide, IV. 41; Apollodor, Bibi., III, 6, 8, 3.

o numesc Pallas, „Fata", şi la Atena, ea este „Fecioara" (Parthenos}. Dar ea este alt gen de zeiță-fecioară decât Artemis: nu ocoleşte bărbații şi nu îi ține la distanță. Atena se împrieteneşte şi îl protejează pe Ulise, pe care îl prețuieşte pentru puternica sa personalitate şi înțelepciune: el este bărbatul „bogat în sfaturi" (polymetis), singurul pe care oamenii îndrăznesc să-1 compare cu Zeus (Iliada, II, 169,407,636). în Theogonia (896), Hesiod o consideră „egalul tatălui ei în forță şi înțelepciune prevăzătoare". Atena este unica dintre olympieni care nu are mamă. Imnul homeric (I, 9 sq.) aminteşte pe scurt că Zeus a născut-o din propriul său cap, dar cel ce povesteşte mitul în întregime este Hesiod. Zeus a înghițit-o pe Metis, zeița inteligenței, pe când ea era deja însărcinată, şi Atena a venit pe lume ieşind din țeasta tatălui ei (Theogonia, 886 sq.; cf. § 84). S-a văzut în acest episod o adăugare târzie; mitul originar ar fi evocat pur şi simplu apariția Atenei pe vârful muntelui Olymp. Dar Otto subliniază, pe bună dreptate, caracterul arhaic, „sălbatic", al temei înghițirii33.

Oricare ar fi originea lui, mitul naşterii miraculoase a Atenei ilustrează şi confirmă raporturile sale foarte strânse cu Zeus. „înclin cu totul înspre Tată", mărturiseşte ea în Eumenidele (736). în Odiseea (XIII, 297) zeița îi spune lui Ulise: „Eu între zei pe lume sunt vestită prin agerimea minții (metis'} şi prin iscusința mea", într-adevăr, metis, inteligența practică, este atributul ei cel mai caracteristic. Atena nu e numai patroana meşteşugurilor feminine prin excelență, cum ar fi torsul şi țesutul. Ea este mai ales „politehniciană", inspiratoare şi învățătoare a tuturor meşteşugarilor specializați. Fierarul învață de la Atena să făurească brăzdarul plugului şi olarii o invocă: „Vino la noi, Atena, ține-ți mâna deasupra cuptorului nostru!"34 Ea, îmblânzitoarea de cai, a inventat zăbala calului şi i-a învățat pe oameni cum să se folosească de car. Când e vorba de navigație, domeniu guvernat de drept de către Poseidon, Atena îşi revelează complexitatea şi totodată unitatea acelei metis care îi e proprie. Inițial, ca intervine în multiplele operații tehnice proprii construcției unei nave. Dar ea îl şi ajută pe cârmaci să-şi „conducă drept" corabia35.

Rareori se întâlneşte un exemplu de ceea ce s-ar putea numi sacralitatea invenției tehnice şi mitologia inteligenței. Alte divinități ilustrează nenumărate forme ale sacralității vieții, fertilității, morții, instituțiilor sociale etc. Atena revelă caracterul „sacru", sau originea „divină", a anumitor meserii şi vocații implicând inteligență, abilitate tehnică, invenție practică, dar şi autostăpânire de sine, seninătate în încercări, încredere în coerența şi deci inteligibilitatea lumii. Se înțelege de ce patroana acestei metis va deveni, în vremea filosofilor, simbolul ştiinței divine şi al înțelepciunii umane.

Afrodita reprezintă o creație nu mai puțin remarcabilă a geniului grec, deşi se situează la un nivel cu totul deosebit. Zeița este cu siguranță de origine orientală, aşa cum stăruitor o indică tradiția (Herodot, 1,105; Pausanias, I, 14,7). în Iliada, Afrodita îi protejează pe troieni. în plus, ea prezintă analogii cu divinitățile de tip Iştar. Totuşi, în Cipru, centru milenar al sincretismului egeeano-asiatic, începe să se precizeze figura ei specifică (Odiseea, 8,362 sq.). Procesul de elenizare este destul de avansat în Iliada (5, 365), unde Homer o proclamă fiică a lui Zeus şi a Dionei, şi soție a lui Hefaistos36. Dar Hesiod a păstrat o versiune mai arhaică a naşterii ei: zeița a apărut din sământa amestecată cu spumă (aphros) ieşită din părțile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare. Or, tema castrării unui mare zeu este, după cum am văzut (§ 46), de origine orientală.

-'-' Cf. Homeric Gods, p. 51. Homer nu face alu/ie la acest mit (după cum trece, de altfel, sub tăcere povestea lui Cronos), dar o numeşte pe Atena „fiica puternicului Părinte" (obrimo-patre).

34 Cf. epigrama homerică (14-2) citată de W. Otto, p. 58.

35 Cf. M. Detienne, „Le navire d'Athena".

36 Abia mai târziu, Ares, /cui războiului, îi devine soț; în Odiseea (8, 266-366) el îi este amant.

în cultul ei, se disting anumite elemente asiatice (de exemplu, hierodulele) alături de elemente mediteraneene (porumbelul). Pe de altă parte, Imnul homeric către Afrodita (I,69 sq.) o prezintă ca o veritabilă Stăpână a Animalelor: „în urma ei, mergeau, linguşindu-o, lupi suri, lei cu coamă sălbatică, urşi şi pantere iuți şi lacome de pui de căprioară". Dar o trăsătură nouă, specifică Afroditei, se adaugă la aceasta: zeița „a pus dorința în piepturile lor; atunci ele s-au îndreptat toate deodată să se împreuneze în umbra văilor" (după traducerea lui Jean Humbert). Afrodita „pune dorința" nu numai în piepturile animalelor, ci şi ale oamenilor şi zeilor. Ea „tulbură chiar şi rațiunea lui Zeus"; tot ea îl face „cu uşurință să se împreuneze cu muritoarele, în pofida Herei" (ibid,, 36, 40). Astfel, Imnul homeric identifică în elanul sexual elementul de unitate a celor trei moduri de existență: animală, umană şi divină. Pe

de altă parte, subliniind caracterul ireductibil şi iraţional al concupiscenţei, Imnul justifică aventurile amoroase ale lui Zeus (care vor fi de altfel repetate la nesfârşit de către zei, eroi şi oameni). Este vorba, pe scurt, de o justificare religioasă a sexualităţii; căci, stârnite de Afrodita, chiar excesele şi violenţele sexuale trebuie recunoscute ca având origine divină.
întrucât domneşte în toate cele trei niveluri cosmice, Afrodita este atât celestă (Asteria, Ourania), cât şi marină (Anadyomene, „cea ieşită din mare")37 şi terestră: sub paşii ei drumurile se acoperă de flori; ea este „cauza primă" a fertilităţii vegetale (Eschil, Danaidele, fr. 44). Dar Afrodita nu va deveni niciodată zeiţa prin excelenţă a fertilităţii. Amorul fizic, împreunarea trupească este domeniul ei specific, pe care îl inspiră, îl exaltă şi-1 apără, în acest sens, se poate spune că datorită Afroditei grecii regăseau caracterul sacru al impulsului sexual primar. Vastele resurse spirituale ale dragostei vor fi călăuzite de alte figuri divine, în primul rând de către Eros. Scriitorii şi artiştii plastici vor exploata exact această sexualitate iraţională şi ireductibilă a zeiţei; dovadă este faptul că, în epoca elenistică, „farmecele Afroditei" vor deveni clişee literare. Eşti aproape ispitit să vezi în această dezvoltare artistică sub semnul Afroditei, desacralizarea radicală a iubirii fizice, în fapt, este vorba de un camuflaj inimitabil şi bogat în semnificaţii, precum se pot regăsi în atâtea alte creaţii ale geniului grec. Sub aparenţa unei divinităţi frivole se ascunde una din sursele cele mai profunde ale experienţei religioase: revelaţia sexualităţii ca transcendenţă şi mister. Vom întâlni alte forme ale acestui tip de camuflaj, analizând procesul de desacralizare a lumii moderne (vezi partea a III-a).
95. Eroii
Pindar distingea trei categorii de fiinţe: zei, eroi, oameni (Olympice, 2,1). Pentru istoricul religiilor, categoria eroilor pune anumite probleme importante: care este originea şi structura ontologică a eroilor greci, şi în ce măsură sunt ei comparabili cu alte tipuri de intermediari între zei şi oameni? Urmând credinţa anticilor, E. Rohde considera că eroii „sunt strâns înrudiţi, pe de o parte cu zeii chtonieni şi pe de altă parte cu oamenii săvârşiţi din viaţă, în fapt, ei nu sunt altceva decât spirite de oameni decedaţi, care sălăşluiesc în interiorul pământului, care trăiesc acolo etern, aidoma zeilor, şi care se apropie de aceştia prin putere"38. Ca şi zeii, eroii erau cinstiţi prin sacrificii, dar numele şi procedeele acestor două categorii de rituri erau diferite. Dimpotrivă, în lucrarea sa Gotternamen (1896), publicată la trei ani după Psyche, H. Usener susţinea originea divină a eroilor: ca şi demonii, eroii provin din divinităţi „temporare" sau „particulare" (Sondergotter), adică fiinţe divine cu funcţii specifice.
37 Scoica, simbol acvatic şi totodată sexual, face parte din acele hiera proprii acestei zeiţe.
38 Erwin Rohde, Psyche (trad. franceză), p. 124.

în 1921, L. R. Farnell a propus o teorie de compromis care se bucură încă de un anume prestigiu. După acest autor, eroii nu au toţi aceeaşi origine; el distinge şapte categorii: eroi de origine divină sau rituală, personaje care au trăit cu adevărat (războinici sau sacerdoţi), eroi inventaţi de poeţi sau de cărturari etc. în fine, într-o carte bogată şi pătrunzătoare, G// eroi greci (1958), A. Brelich descrie astfel „structura morfologică" a eroilor: ei sunt personaje a căror moarte are un relief particular şi care au strânse relaţii cu lupta, agonistica, mantica şi medicina, iniţierea de pubertate şi Misterele; ei întemeiază cetăţi şi cultul lor are un caracter civic; ei sunt strămoşii grupurilor consangvine şi „reprezentanţii prototipici" ai anumitor activităţi umane fundamentale. Eroii sunt, în plus, caracterizaţi prin trăsături singulare, chiar monstruoase, şi printr-un comportament excentric, care trădează natura lor supraumană39. S-ar putea spune, într-o formulare sumară, că eroii greci împărtăşesc o modalitate existenţială sui generis (supraumană, dar nu divină) şi acţionează într-o epocă primordială, şi anume aceea care urmează cosmogoniei şi triumfului lui Zeus (cf. § § 83-84). Activitatea lor se desfăşoară după apariţia oamenilor, dar într-o perioadă a „începuturilor", când structurile nu erau pentru totdeauna fixate şi normele nu erau încă suficient stabilite. Modul lor propriu de a fi trădează caracterul nedesăvârşit şi contradictoriu al timpului „originilor".
Naşterea şi copilăria eroilor sunt ieşite din comun. Ei sunt coborâtori din zei, dar uneori sunt consideraţi ca având o „dublă paternitate" (astfel, Herakles se trage din Zeus şi Amphitryon, Teseu din Poseidon şi din Egeu) sau naşterea lor este în afara regulilor (Aegysthos, fruct al incestului lui Thyestes cu propria-i fiică). Ei sunt abandonaţi la scurtă vreme de la naştere (Oedip, Perseu, Rhesos etc.) şi sunt alăptaţi de animale40, îşi petrec copilăria călătorind în ţări îndepărtate, se singularizează prin aventuri fără număr (mai ales isprăvi războinice şi sportive) şi celebrează nunţi divine (printre cele mai ilustre sunt cele dintre Peleus şi Thetis, Niobe şi Amfion, lason şi Mcdeea).
Eroii se caracterizează printr-o formă specifică de creativitate, comparabilă cu aceea a Eroilor civilizatori din societăţile arhaice. Ca şi strămoşii mitici australieni, ei modifică peisajul, sunt consideraţi „autohtoni" (Le. primii locuitori ai anumitor regiuni) şi strămoşi ai raselor, popoarelor sau familiilor (Argienii descind din Argos, Arcadienii din Arkos etc:). Ei inventează — adică „întemeiază", „revelează" — numeroase instituţii umane: legile cetăţii, şi regulile vieţii urbane, monogamia, metalurgia, cântecul, scrisul, tactica etc., şi sunt primii în practicarea anumitor meserii. Ei sunt prin excelenţă fondatori de cetăţi şi personajele istorice care întemeiază colonii devin, după moarte, eroi41. în plus, eroii instaurează jocuri sportive şi una din formele caracteristice ale cultului lor este concursul de

lupte. Conform unei tradiții, cele patru jocuri panelenice, înainte de a aparține lui Zeus, erau consacrate eroilor. (Cultul luptei de la Olympia, de exemplu, era celebrat în onoarea lui Pelops.) Acest lucru explică eroizarea atleților victorioşi şi celebri42.

Anumiți eroi (Ahile, Teseu etc.) sunt asociați riturilor de inițiere ale adolescenților şi cultul eroic este deseori oficiat de către efebi. Numeroase episoade din saga lui Teseu sunt, de fapt, confruntări inițiatice: astfel, scufundarea sa rituală în mare, încercare inițiatică echivalând cu o călătorie în lumea cealaltă, în palatul de sub mare al Nereidelor, zâne prin excelență courotrophoi; la fel, pătrunderea lui Teseu în labirint şi lupta sa cu monstrul (Minotaurul), temă exemplară a inițierilor eroice; tot aşa, în sfârşit, răpirea Ariadnei, una din multiplele epifanii

39 G/i eroi greci, p. 313. Paginile care urmea/ă datorează mult analizelor lui Brelich.

40 Paris este hrănit de o ursoaică, Aegysthos de către o capră, Hippothous de o iapă etc.; acest motiv inițiatic este extrem de răspândit, cf. § 105.

41 A. Brelich, op. cit., pp. 129-185.

42 Precum Kleomedes în Jocurile olympice din 496 (Pausanias, VI, 9, 6).

ale Afroditei, confruntare inițiatică în care Teseu îşi desăvârşeşte inițierea printr-o hierogamie. După H. Jcanmaire, ceremoniile care constituiau Theseia vor fi ieşit din ritualuri arhaice care, într-o epocă anterioară, marcau întoarcerea adolescenților în oraş, după şederea lor inițiatică în pădure43. Tot astfel, unele momente ale legendei lui Ahile se lasă interpretate ca nişte probe inițiați ce: el a fost crescut de Centauri, adică a fost inițiat în pădure de către Maeştri mascați sau care se manifestau sub aspect de animale; el a suferit trecerea prin foc şi prin apă, confruntări clasice de inițiere, şi a trăit chiar, câtva timp, printre fete, îmbrăcat ca o fată, urmând unui obicei specific al anumitor inițieri arhaice de pubertate44.

Eroii sunt asociați, de asemenea, cu Misterele: Triptolemos are un sanctuar şi Eumolpus un mormânt, la Eleusis (Pausanias, 1,38,6; 1,38,2). în plus, cultul eroilor este solidar oracolelor, mai ales riturilor de incubație care vizează vindecarea (Calchas, Amfiaraos, Mopsos etc.); anumiți eroi au deci legătură cu medicina (în primul rând Asclepios)45.

O trăsătură caracteristică a eroilor este moartea lor. In mod excepțional, unii eroi sunt transportați în Insulele Fericiților (precum Menelaos), în insula mitică Leuke (Ahile), pe Olymp (Ganymede) sau dispar sub pământ (Trofonius, Amfiaraos). Dar enorma majoritate suferă o moarte violentă în război (precum eroii de care vorbeşte Hesiod, căzuți în fața Tebei şi la Troia), în lupte neobişnuite, sau prin trădare (Agamemnon răpus de către Clytemnestra, Laios de către Oedip etc.). De multe ori, moartea lor este deosebit de dramatică: Orfeu şi Penteu sunt rupți în bucăți, Acteon este sfâşiat de câini, Glaukos, Diomede, Hippolyt de către cai; ori sunt devorați sau trăsniți de către Zeus (Asclepios, Salmoneus, Lykaon etc.), ori muşcați de un şarpe (Oreste, Mopsos etc.)46.

Totuşi, moartea lor este aceea care confirmă şi proclamă condiția lor supraumană. Dacă nu sunt nemuritori, precum zeii, eroii se disting de oameni prin faptul că ei continuă să acționeze şi după moarte. Rămăşițele eroilor sunt încărcate de redutabile puteri magico-religioase. Mormintele, relicvele lor, cenotafurile operează asupra celor vii timp de secole. Intr-un anume sens, se poate spune că eroii se apropie de condiția divină grație morții lor; ei se bucură de o postexistență nelimitată, care nu este nici larvară, nici pur spirituală, ci constă într-o supraviețuire sui generis, pentru că ea depinde de rămăşițele, urmele sau simbolurile trupurilor lor.

într-adevăr, contrar obiceiului general, rămăşițele eroilor sunt înmormântate în interiorul cetății; ele sunt admise chiar în sanctuare (Pelops în templul lui Zeus din Olympia, Neoptolemus în acela al lui Apollon, la Delfi). Mormintele şi cenotafurile lor constituie centrul cultului eroic; sacrificii întovărăşite de jeliri rituale, rituri de doliu, „coruri tragice". (Sacrificiile destinate eroilor erau asemănătoare cu cele efectuate pentru zeii chtonieni, şi se distingeau de sacrificiile oferite olympienilor. Victimele dedicate olympienilor erau ucise cu gâtlejul spre cer, cele oferite zeilor chtonieni şi eroilor, cu gâtlejul înclinat spre pământ; victima olympienilor trebuia să fie albă, cea a chtonienilor şi a eroilor era neagră, ea trebuia arsă în întregime, şi nici un om nu avea voie să mănânce din ea; tipul altarelor olympiene era templul clasic, ridicat deasupra pământului, uneori clădit pe o înălțime, al chtonienilor şi eroilor, un cămin jos, un sălaş subteran sau un adyton, care reprezenta poate un mormânt; sacrificiile oferite olympienilor erau efectuate în dimineți însorite, cele oferite eroilor şi chtonienilor, seara sau la miezul nopții47.)

43 H. Jeanmaire, Couro'iet Couretes. pp. 323 sq., 338 sq. şi passim; M. Eliade, Naissances mystiques, p. 228; cf., de asemenea, A. Brelich, op. cit., pp. 124 sq.

44 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, p. 229.

45 Vezi documentarea la A. Brelich, op. cit., pp. 106 sq.

46 Izvoarele sunt citate de A. Brelich, p. 89.

47 E. Rohde, Psyche. pp. 123-124; cf,, de asemenea, W.G.K. Guthrie, The Greeks and their Gods, pp. 221-222 (= Leş Grecs et leurs dieux, pp. 246-247).

Toate aceste fapte reliefează valoarea religioasă a „morţii" eroice şi a rămăşiţelor pământeşti ale eroului. Decedând, eroul devine un geniu tutelar care ocroteşte cetatea împotriva invaziilor, a epidemiilor şi a tot felul de flageluri. La Marathon, a fost văzut Teseu în fruntea atenienilor (Plutarh, Thes., 35,5; vezi alte exemple la Brelich, pp. 91 sq.). Dar eroul se bucură de asemenea de o „imortalitate" de ordin spiritual, de glorie, de perenitatea numelui său. El devine astfel modelul exemplar pentru toţi aceia care se străduiesc să-si depăşească condiţia efemeră de muritori, să-şi salveze numele de uitarea definitivă, să supravieţuiască în memoria oamenilor. Eroizarea personajelor reale — regii Spartei, luptătorii căzuţi la Marathon sau în Plateea, tiranoctonii — se explică prin faptele lor excepţionale, care îi despart de restul muritorilor şi îi „proiectează" în categoria eroilor48.

Grecia clasica şi mai cu seamă epoca elenistică ne-a transmis o viziune „sublimă" asupra eroilor, în realitate, natura lor este în afara regulilor, ambivalenţă, chiar aberantă. Eroii se dovedesc „buni" şi „răi", în acelaşi timp, şi concentrează atribute contradictorii. Ei sunt invulnerabili (e.g. Ahile) şi totuşi sfârşesc prin a fi doborâţi; ei se disting prin forţa şi prin frumuseţea lor, dar şi prin trăsături monstruoase (statură uriaşă — Herakles, Ahile, Oreste, Pelops — dar şi submijlocie49), sunt theriomorfi (e.g. Lykaon, „lupul") sau susceptibili de a se metamorfoza în animale. Ei sunt androgini (Cecrops) sau îşi schimbă sexul (Tiresias), sau se travestesc în femei (Herakles). în plus, eroii se caracterizează prin numeroase anomalii (acefalie sau policefalie; Herakles este înzestrat cu trei şiruri de dinţi); ei sunt adesea şchiopi, chiori sau orbi. De multe ori, eroii cad victime nebuniei (Oreste, Bellerophon, chiar excepţionalul Herakles, când îşi masacrează fiii pe care i-i dăduse Megara). Cât priveşte comportamentul sexual al eroilor, el este excesiv şi aberant: Herakles fecundează într-o noapte cele cincizeci de fete ale lui Thespios; Teseu este renumit pentru numeroasele sale violuri (Elena, Ariadna etc.), Ahile o răpeşte pe Stratonice. Eroii comit incest cu fiicele ori mamele lor, şi masacrează din invidie, mânie, sau de multe ori fără nici un motiv; ei îşi omoară chiar taţii, mamele, ori rudele.

Toate aceste trăsături ambivalenţe şi monstruoase, aceste comportamente aberante, reamintesc fluiditatea timpului „originilor", când „lumea oamenilor" nu era încă făurită, în acea epocă primordială, iregularităţile şi abuzurile de tot felul (adică tot ceea ce va fi denunţat mai târziu ca monstruozitate, păcat, ori crimă) suscită, direct ori indirect, opera creatoare. Totuşi, ca urmare tocmai a creaţiilor lor — instituţii, legi, tehnici, arte — apare „lumea oamenilor", în care infracţiunile şi excesele vor fi interzise. După epoca eroilor, în „lumea oamenilor", timpul creator, acel illud tempus al miturilor, este definitiv încheiat.

Provocarea eroilor nu cunoaşte limite. Ei îndrăznesc să violenteze chiar zeiţele (Orion şi Acteon o asaltează pe Artemis, Ixion o atacă pe Hera etc.) şi nu şovăie în faţa faptei sacrilege (Ajax o atacă pe Cassandra lângă altarul Atenei, Ahile îl doboară pe Troilos în templul lui Apollon). Aceste fărădelegi şi ofense arată un hybris nemăsurat, trăsătură specifică naturii eroice (cf. § 87). Eroii îi înfruntă pe zei ca şi cum aceştia ar fi egalii lor, dar hybris-ul lor este, mereu, necruţător pedepsit de către olympieni. Numai Herakles îşi desfăşoară nepedepsit hybris-ul său (când îi ameninţă cu armele pe zeii Helios şi Okeanos). Dar Herakles este eroul perfect, „eroul-zeu" cum îl numeşte Pindar (Nemeienele, 3, 22). într-adevăr, el este unicul erou care nu are nici mormânt, nici rămăşiţe umane; el câştigă nemurirea prin acea sinuci-dere-apoteoză pe rugul înflăcărat, el este înfiat de Hera şi devine zeu, aşezându-se printre celelalte divinităţi, în Olymp. S-ar putea spune că Herakles şi-a dobândit condiţia divină în urma unui şir de confruntări iniţiatice din care a ieşit învingător; spre deosebire de Ghilgames

48 Vezi, de asemenea, M. Eliade, Le mythe de l'eternel retour, cap. I.

49 Chiar Herakles; vezi sursele la A. Brelich, pp. 235 sq.

(cf. § 23) şi de anumiţi eroi greci, care în pofida hybris-ului lor nemăsurat au eşuat în eforturile lor către „nemurire". Figuri comparabile eroilor greci se reîntâlnesc şi în alte religii. Dar numai în Grecia structura religioasă a eroului şi-a găsit o expresie atât de perfectă; numai în Grecia eroii s-au bucurat de un prestigiu religios atât de mare, au hrănit imaginaţia şi reflecţia, au stimulat creativitatea literară şi artistică50.

50 Metamorfozele ulterioare ale „eroului" din Evul Mediu până în romantism vor fi analizate în partea a III-a a lucrării de fată.

Capitolul XII
MISTERELE DIN ELEUSIS

96. Mitul: Persephone în Infern

„Fericit acel om de pe pământ care a văzut aceste mistere! strigă autorul Imnului către Demeter. Dar cel care nu a fost iniţiat şi nu a luat parte la rituri nu va avea parte, după moarte, de toate splendorile de dincolo, din sălaşurile întunecate" (v. 480—482).

Imnul homeric către Demeter relatează atât mitul central al celor două zeiţe, cât şi întemeierea Misterelor Eleusine.

în timp ce aduna flori în câmp pe plaiul Nysei, Kore (Persephone), fiica lui Demeter, a fost răpită de Pluton (Hades), zeul Infernului. Nouă zile a căutat-o Demeter, şi în tot acest timp ea nu s-a atins de ambrozie, în cele din urmă, Helios îi spune adevărul: Zeus a hotărât să o căsătorească pe Kore cu zeul Pluton. Copleşită de tristeţe şi mânioasă pe regele zeilor, Demeter nu s-a mai întors în Olymp. Luând înfăţişarea unei femei bătrâne, ea s-a îndreptat spre Eleusis şi s-a aşezat lângă Fântâna Fecioarelor, întrebată de fetele regelui, Celeos, ea le răspunde că se numeşte Doso şi că a scăpat cu greu din mâinile piraţilor care o răpiseră şi o duceau cu forţa în Creta. Ea a acceptat invitaţia de a-i fi doică ultimului născut al reginei Metaneira. Dar intrând în palat, zeiţa s-a aşezat pe un taburet şi a rămas multă vreme tăcută, cu faţa sub văl. în cele din urmă, o servitoare, lambe, a izbutit să o facă pe zeiţă să râdă de glumele ei neruşinate. Demeter nu a primit cupa cu vin roşu oferită de Metaneira, ci a cerut ciceon, un amestec din boabe de orz, apă şi busuiocul cerbilor.
Demeter nu 1-a alăptat pe Demophon, ci îl freca cu ambrozie şi în timpul nopţii îl ascundea „ca pe un tăciune" în foc. Copilul a început să semene din ce în ce mai mult cu un zeu: într-adevăr, Demeter voia să-1 facă nemuritor şi veşnic tânăr. Dar într-o noapte Metaneira, surprinzând-o pe zeiţa care îi ţinea pe Demophon, ca de obicei, în flăcări, a scos un ţipăt. „Oameni neştiutori şi smintiţi, care nu vă cunoaşteţi nici norocul, nici nefericirea!" (v. 256, după traducerea lui J. Hubert) strigă atunci Demeter. Demophon nu va mai putea obţine nemurirea. Atunci zeiţa se revelă în toată splendoarea sa, într-o lumină orbitoare. Ea cere să i se ridice „un mare templu cu un altar dedesubt", în care ea însăşi îi va învăţa riturile pe oameni (v. 271 sq.). Apoi părăseşte palatul.
O dată clădit sanctuarul, Demeter se retrage înăuntru, mistuită de dorul fiicei sale şi o cumplită secetă începe să pârjolească pământul (v. 304 sq.). în zadar îi va trimite Zeus soli rugând-o să revină printre zei. Demeter îi răspunde că nu va pune piciorul în Olymp şi nu va mai .lăsa nimic să mai crească pe lume până când nu-şi va revedea fiica. Zeus se vede silit să-i ceară lui Pluton s-o înapoieze pe Persephone şi suveranul Infernului se supune. El reuşeşte totuşi să-i vâre Persephonei în gură o sămânţă de rodie şi o sileşte să o înghită; acest fapt va determina reîntoarcerea timp de patru luni în fiecare an a Persephonei lângă soţul ei'. Regăsindu-şi fiica,
1 E vorba de o temă mitică destul de răspândită: cel ce gustă din bunătăţile lumii de dincolo nu va mai reveni printre cei vii.

Demeter a acceptat să se reîntoarcă printre zei, si pământul s-a acoperit în chip miraculos de verdeaţă. Dar înainte de a se reîntoarce în Olymp, zeiţa îşi va dezvălui riturile şi va încredinţa Misterele sale lui Triptolemos, Diocles, Eumolpus şi Celeus, „riturile sfinte cu neputinţă de încălcat, de pătruns ori de divulgat: respectul faţă de Zeiţe este atât de mare încât îţi sugrumă glasul" (418 sq., traducerea lui J. Hubert).
Imnul homeric se referă la două tipuri de iniţiere; mai precis, textul explică întemeierea Misterelor din Eleusis atât prin regăsirea celor două zeiţe cât şi ca urmare a eşecului de imortalizare a lui Demophon. Povestea lui Demophon se poate compara cu vechile mituri relatând tragica eroare care, într-un anumit moment al „istoriei" primordiale, a anulat posibilitatea dobândirii nemuririi de către om. Dar, în acest caz, nu e vorba de greşeala, sau de „păcatul" unui strămoş mitic pierzând, pentru el şi pentru urmaşii lui, condiţia sa iniţială de nemuritor. Demophon nu era un personaj primordial; el era ultimul născut al unui rege. Se poate interpreta hotărârea lui Demeter de a-1 imortaliza pe Demophon ca o dorinţă de „a adopta" un copil (care să o mângâie de pierderea Persephonei) şi, în acelaşi timp, ca o răzbunare împotriva lui Zeus şi a olympienilor. Demeter era pe punctul de a transforma un om într-un zeu. Zeiţele aveau această putere de a acorda nemurire oamenilor, şi focul, sau coacerea neofitului, se număra printre cele mai reputate mijloace. Surprinsă de Metaneira, Demeter nu si-a ascuns decepţia în faţa prostiei oamenilor. Dar imnul nu face nici o aluzie la eventuala generalizare a acestei tehnici de obţinere a imortalităţii, adică la întemeierea unei iniţieri susceptibile de a-i transforma pe oameni în zei prin intermedia! focului.
Zeiţa îşi va dezvălui identitatea si va cere să i se ridice un sanctuar, după ratarea imortalizării lui Demophon, şi îi va învăţa pe oameni riturile sale secrete abia după ce îşi va fi regăsit fiica. Iniţierea de tip misteric se distingea net de aceea pe care o întrerupsese Metaneira. Iniţiatul în Misterele din Eleusis nu obţinea nemurirea. Un foc mare ilumina la un moment dat sanctuarul din Eleusis. Dar, deşi se cunosc câteva exemple de cremaţiune, este puţin probabil ca focul sa fi jucat un rol direct în iniţieri.
Puţinul pe care îl ştim despre ceremoniile secrete indică faptul că misterul central implica prezenţa celor două zeiţe. Prin iniţiere, condiţia umană era modificată, dar într-un alt sens decât transmutarea ratată a lui Demophon. Rarele texte vechi care se referă nemijlocit la Mistere insistă asupra beatitudinii post-mortem a iniţiaţilor. Expresia: „Fericit acela dintre oameni..." din Imnul către Demeter revine ca un laitmotiv. „Fericit cel ce a văzut aceasta înainte de a pleca sub pământ!", exclama Pindar. „El cunoaşte sfârşitul vieţii! El îi cunoaşte începutul!..." (Threnoi, fr. 10). „O, de trei ori fericiţi sunt acei muritori, care după ce au contemplat aceste Mistere au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalţi totul va fi suferinţă" (Sofocle, fr. 719 Dindorf, 348 Didot). Cu alte cuvinte, ca urmare a celor văzute la Eleusis, sufletul iniţiatului se va bucura după moarte de o existenţă fericită. El nu va fi câtuşi de puţin o

umbră tristă şi decăzută, lipsită de forță şi de memorie, condiție atât de temută de eroii homerici.
Imnul către Demeter nu face decât o aluzie la agricultură, precizând că Triptolemus a fost primul inițiat în Mistere. Or, conform tradiției, Demeter 1-a trimis pe Triptolemus să-i învețe agricultura pe greci. Unii autori au explicat cumplita secetă ca o consecință a coborârii în Infern a Persephonei, zeiță a vegetației. Dar imnul precizează că seceta a fost provocată mult mai târziu de Demeter, şi anume, atunci când s-a retras în sanctuarul ei de la Eleusis. Se poate presupune, după Walter Otto, că mitul originar vorbea despre dispariția vegetației, nu însă a grâului, deoarece înainte de răpirea Persephonei grâul nu era cunoscut încă. Numeroase texte, precum şi monumente figurative, atestă şi faptul că grâul a fost procurat de către Demeter după drama Persephonei. Se poate descifra aici mitul arhaic ce explica crearea semințelor prin „moartea" unei divinități (§ 11). Dar, întrucât poseda condiția nemuritorilor olympieni,

Persephone nu putea să „moară", precum divinitățile de tip dema sau precum zeii vegetației. Străvechiul scenariu mitico-ritual, prelungit şi completat prin Misterele de la Eleusis, proclama solidaritatea de ordin mistic între hieros gamos, moartea violentă, agricultură şi speranța unei existențe fericite dincolo de mormânt2.
în cele din urmă, răpirea — adică „moartea" simbolică a Persephonei — a avut pentru oameni consecințe importante. De aici înainte, o zeiță olympiană şi binevoitoare locuia o parte din timp în împărăția morților. Ea anula astfel distanța de nestrăbătut dintre Hades şi Olymp. Mediatoare între cele două lumi divine, ea putea, de aici înainte, să intervină în soarta muritorilor. Folosind o expresie favorită a teologiei creştine, s-ar putea spune: felix culpa! La fel cum imortalizarea ratată a lui Demophon a provocat epifania strălucitoare a lui Demeter şi întemeierea Misterelor.

97. Inițierile: ceremonii publice si ritualuri secrete

Conform tradiției, primii locuitori din Eleusis erau tracii. Cele mai noi săpături arheologice au permis sa se reconstituie în mare parte istoria sanctuarului. Eleusis pare să fi fost colonizat către 1580-1500 î.Hr., dar primul sanctuar (o cameră cu două coloane interioare sprijinind acoperişul) a fost clădit în secolul al XV-lea; şi tot în secolul al XV-lea au fost inaugurate Misterele (Mylonas, Eleusis, p. 41).
Misterele au fost celebrate la Eleusis vreme de aproape două mii de ani, şi e foarte probabil că anumite ceremonii au fost modificate în decursul timpului. Construcțiile şi reconstrucțiile efectuate după epoca lui Pisistrate indică avântul şi prestigiul tot mai mare al cultului. Vecinătatea şi protecția Atenei au contribuit desigur la situarea Misterelor în însuşi centrul vieții religioase panelenice. Mărturiile literare şi figurative se referă mai ales la primele etape ale inițierii, care nu reclamau păstrarea secretului. Astfel, artiştii puteau să reprezinte scene eleusine pe vase şi basoreliefuri, şi Aristofan (Broaştele, 324 sq.)3 şi-a permis să facă aluzie la anumite aspecte ale inițierii. Aceasta comporta mai multe trepte. Se deosebesc Micile Mistere, riturile Marilor Mistere (telete) şi experiența finală, epopteia. Adevăratele secrete ținând de teleîe şi epopteia nu au fost niciodată divulgate.
Micile Mistere erau celebrate de obicei o dată pe an, primăvara, în luna Anthesterion. Ceremoniile aveau loc la Agra, un cartier din Atena, şi presupuneau o serie de rituri (posturi, purificări, sacrificii) efectuate sub conducerea unui mystagog. Probabil că erau reactualizate unele episoade ale mitului celor două zeițe de către aspiranții la inițiere. Tot astfel, o dată pe an, în luna Boedromion (septembrie-octombrie), se celebrau Marile Mistere. Ceremoniile se desfăşurau timp de opt zile, şi „toți cei care aveau mâinile pure" şi vorbeau greaca, inclusiv femeile şi sclavii, aveau dreptul să participe la ele, evident dacă îndepliniseră riturile preliminare, primăvara, la Agra.
în prima zi, sărbătoarea avea loc la Eleusinionul din Atena, unde, în ajun, fuseseră solemn aduse de la Eleusis obiectele sacre (hiera). în ziua a doua, procesiunea se îndrepta spre mare. Fiecare aspirant, întovărăşit de tutorele său, aducea un purceluş pe care-1 spăla în valuri şi îl sacrifica la întoarcerea în Atena. Ziua următoare, în prezența reprezentanților poporului atenian,
2 Când, în secolul IV î.Hr., Isocrate a vrut să elogieze meritele atenienilor, el a reamintit că țării lor le-a acordat Demeter cele mai însemnate daruri: agricultura, prin care „omul se ridică deasupra animalelor", şi inițierea, care aduce speranță cu privire „la sfârşitul vieții şi la toată veşnicia" (Panegiric, 28).
3 Dar Aristotel (Nik., III, 1,17) aminteşte că Eschil a riscat să-şi piardă viața pentru că atenienii credeau că el a dezvăluit anumite secrete în tragediile sale (se cita Arcaşii, Preotesele, Ifigenia si SisiJ).

şi a altor cetăți, Archon Basileus şi soția lui efectuau marele sacrificiu. Ziua a cincea marca punctul culminant al ceremoniilor publice. O enormă procesiune pornea, în zori, din Atena. Neofiții, tutorii lor şi numeroşi atenieni le însoțeau pe preotesele care aduceau obiectele sacre, hiera. Spre sfârşitul după-amiezii, procesiunea traversa un pod pe râul Kefisios, unde oameni mascați aruncau insulte asupra celor mai de seamă figuri ale oraşului4. La căderea serii, cu torțe aprinse în mâini, pelerinii pătrundeau în curtea exterioară a sanctuarului. O parte din noapte era consacrată dansurilor şi cântecelor în cinstea zeițelor, în ziua următoare, aspiranții posteau şi aduceau sacrificii; în ce priveşte însă riturile secrete (telete) suntem constrânşi sa emitem doar ipoteze. Ceremoniile care se desfăşurau în fața şi înăuntrul telesterionului se raportau probabil la mitul celor două zeițe (G.E. Mylonas, op. cit., pp. 262 sq.). Se ştie

că mystii, cu torțe în mâini, imitau rătăcirile lui Demeter, căutând-o pe Kore, cu făclii aprinse5. Vom arăta îndată eforturile făcute pentru a păstra secretul acestor teletai. Să adăugăm că unele ceremonii comportau legomena, scurte formule liturgice şi invocații asupra cărora nu suntem informați, dar a căror importanță era considerabilă; acesta este motivul pentru care inițierea era interzisă celor care nu vorbeau greaca. Nu ştim aproape nimic despre riturile efectuate în a doua zi petrecută la Eleusis. Probabil că în timpul nopții, avea loc actul culminant al inițierii, viziunea supremă, epopteia, accesibilă numai acelora care fuseseră inițiați de anul trecut. Ziua următoare era consacrată mai ales riturilor şi libațiilor pentru morți şi apoi, în cealaltă zi — a noua şi ultima a ceremoniei — mystii se întorceau la Atena.

98. Pot fi cunoscute Misterele?

In eforturile lor de a pătrunde secretul riturilor telete şi epopteia, savanții au folosit nu numai aluziile autorilor antici, ci şi cele câteva informații transmise de apologeții creştini. Informațiile acestora din urmă trebuie examinate cu prudență; dar nu se pot ignora. De la Foucart încoace, s-a citat mereu un pasaj din Themistios, citat de Plutarh şi păstrat de Stobaios, în care încercările sufletului, imediat după moarte, sunt comparate cu confruntările celui inițiat în Marile Mistere: la început, acesta rătăceşte în întuneric şi suferă tot felul de terori şi spaime: apoi, brusc, este izbit de o lumină miraculoasă şi descoperă locuri şi pajişti pure, aude voci şi zăreşte dansuri. Mystul, cu o cunună pe creştet, se alătură „oamenilor sfinți şi puri"; îi contemplă pe neinițiații, îngrămădiți în noroi şi în ceață, rămaşi în mizeria lor din pricina spaimei de moarte şi din neîncrederea în lumea de dincolo (Stobaios, IV, p. 107, Meineke). Foucart considera că ritualurile (dromenci) comportau şi o călătorie prin întuneric, diverse apariții terifiante şi pătrunderea pe neaşteptate a mystului într-o pajişte iluminată. Dar mărturia lui Themistios este târzie şi reflectă mai ales concepții orfice6. Săpăturile de la sanctuarul lui Demeter şi al telesterion-ului au arătat că nu existau camere subterane în care mystii să coboare ritualic în Infern7.

S-a încercat, de asemenea, să se reconstituie ritualul inițiatic plecând de la formula secretă, acel synthema sau cuvântul de ordine al mystilor, transmise nouă de Clement din Alexandria (Protrepticos, II, 21,2); „Am postit; am băut ciceon; am luat panerul, şi după ce 1-am folosit,

4 Semnificația acestor gephyrismoi este controversată. Erudiții au insistat mai ales asupra funcției apotropaice a expresiilor obscene.

5 Seneca, Hercules furens 364-366; Phaedra 105-107; cf., de asemenea, Minucius Felix, Octavius, 22, 2 etc. 6Paul Foucart, Mysteres, pp. 392 sq. în Phaidon (69 C), Plafon susține că pedepsele păcătoşilor în Hades si imaginea pajiştii drepților au fost introduse de către Orfeu, care se inspirase din obiceiurile funerare egiptene.

7 Aceasta nu exclude prezența simbolismului infernal, căci exista o peşteră — Ploutonion — care semnifica intrarea într-o altă lume, şi e probabil ca acolo să se fi aflat şi un omphalos; cf. K. Kerenyi, op. cit., p. 80.

am pus în coş, apoi, luând din coş, am pus la loc în paner". Unii autori consideră că numai primele două propoziții aparțin formulei eleusiene. Ele se referă, într-adevăr, la episoade cunoscute: postul zeiței Demeter şi băutul ciceonului. Restul acestui synthema este enigmatic. Mai mulți savanți au crezut că pot să identifice conținutul panerului şi al coşului: s-a presupus că acest conținut ar fi fost fie o replică a matricei, fie un falus, fie un şarpe, fie prăjituri în formă de organe genitale. Nici o ipoteză nu este convingătoare. Se prea poate ca recipientele să fi conținut obiecte-relicve din timpuri arhaice, solidare cu un simbolism sexual caracteristic culturilor agricole. Dar, la Eleusis, Demeter îşi revela o altă dimensiune religioasă decât cele manifestate în cultul ei public. Pe de altă parte, este greu de admis ca un asemenea ritual să fi fost îndeplinit şi de copiii pe cale de a fi înfiați. De altfel, dacă se interpretează ritualul la care face aluzie synthema, prin simbolismul unei naşteri sau al unei renaşteri mistice, inițierea ar fi trebuit să fie săvârşită în acel moment, în acest caz, cu greu se înțelege sensul şi necesitatea experienței finale, epopteia. Oricum, mărturiile privind aceste hiera ascunse în recipiente indică nu mânuirea, ci arătarea lor solemnă. E deci probabil, aşa după cum susțin G.H. Pringsheim, Nilsson şi Mylonas, că synthema se referă la ceremonii atestate mult mai târziu, în epoca elenistică, în onoarea zeiței Demeter (cf. G.E. Mylonas, op. cit., pp. 300 sq., şi n. 39).

S-a presupus că mystii participau la o masă sacramentală, ceea ce e plauzibil, în acest caz, masa avea loc la început, după băutul ciceonului, adică înainte de telete. Un alt ritual a fost dedus pornind de la o indicație a lui Proclos (ad Timaeus, 293 C): mystii priveau cerul şi strigau „plângi!", se uitau la pământ şi exclamau „concepe!". Hippolyt (Philosophoumena, V, 7, 34) asigură că aceste două cuvinte constituiau marea taină a Misterelor. E vorba, desigur, de o formulă rituală legată de un hieros gamos specific cultelor vegetației; dar dacă ea era pronunțată la Eleusis, nu era deloc secretă, deoarece aceleaşi cuvinte figurau pe inscripția unui puț de lângă poarta Dipylon, la Atena.

O informație destul de surprinzătoare ne-a fost transmisă de episcopul Asterios. Acesta a trăit în jurul anului 440, când creştinismul devenise religia oficială a Imperiului. Ceea ce înseamnă că episcopul nu se mai temea de dezmințirile autorilor păgâni. Asterios vorbeşte despre un pasaj subteran, cufundat în întuneric, unde avea loc întâlnirea solemnă dintre hierofant şi preoteasă, despre torțe care se stingeau şi despre „mulțimea care crede că

salvarea sa depinde de ceea ce fac cei doi în întuneric"8. Dar nici o cameră subterană (katabasion) n-a fost descoperită în telesterion, deşi săpăturile au explorat în întregime stânca. Mai probabil e că Asterios s-a referit la Misterele săvârşite în epoca elenistică, în Eleusionul din Alexandria. Oricum, dacă acel hieros gamos a existat într-adevăr în cadrul Misterelor, cu greu înțelegem cum ar fi putut Clement — după ce a vorbit despre Eleusis — să-1 desemneze pe Hrist ca „adevăratul hierofant".
în secolul al IH-lea, Hippolyt a adăugat la dosar alte două informații (Philosophoumena, V, 38-41). El afirmă că se arăta epopților, „într-o tăcere solemnă", un spic de grâu. Hippolyt adaugă că „în timpul nopții, la lumina unui foc orbitor celebrând marile şi inexprimabilele mistere, hierofantul strigă: „Sfânta Brimo a născut un sfânt copil, Brimos!", adică: Puternica a dat naştere Celui puternic". Prezentarea solemnă a unui spic de grâu pare îndoielnică, întrucât se ştie că mystii trebuiau să aducă cu ei tocmai spice de grâu. Mai mult încă, spice de grâu sunt gravate pe numeroase monumente chiar la Eleusis. Desigur, Demeter era zeița grâului, şi Triptolemus era prezent în scenariul mitico-ritual de la Eleusis. Dar e greu de crezut ca revelarea unui spic proaspăt să fi constituit unul din marile secrete ale supremei epopteia, afară doar dacă se acceptă interpretarea lui Walter Otto, care vorbeşte despre un „miracol" specific
Engomion pentru Sfinții Martiri, în Patrologia graeca, voi. 40, col. 321-324.

Misterelor din Eleusis: „Spicul de grâu care creşte şi se coace cu o repeziciune supranaturală face parte din Misterele lui Demeter, la fel cum vița de vie crescând în câteva ore face parte dintre sărbătorile lui Dionysos" (op. cit., p. 25). Hippolyt afirmă totuşi că spicul tăiat este considerat de frigieni ca un Mister împrumutat mai târziu de către atenieni. E deci posibil ca autorul creştin să fi transpus asupra Eleusiniilor ceea ce ştia despre Misterele lui Attis (zeu care, după Hyppolyt, era numit de către frigieni „spicul de grâu proaspăt").
în ce priveşte vocabulele Brimo şi Brimos, ele sunt probabil de origine tracă. Brimo o indică mai ales pe regina morților; prin urmare, numele ei poate să se aplice lui Kore şi Hekate la fel de bine ca şi lui Demeter. După Kerenyi, hierofantul proclama că zeița morții născuse un copil în foc9. Se ştie, în orice caz, că viziunea finală, epopteia, se efectua într-o lumină orbitoare. Mai mulți autori antici vorbesc despre focul care ardea în micul edificiu, Anaktoron, şi ale cărui flăcări şi fum care ieşeau prin deschiderea acoperişului se vedeau de departe, într-un papirus din timpul lui Hadrian, Herakles se adresează hierofantul ui: „Am fost inițiat cu mult timp în urmă (sau altundeva)... [Am văzut] focul... şi am văzut-o pe Kore" (cf. Kerenyi, pp. 83-84). După Apollodor din Atena, când hierofantul o evoca pe Kore, el lovea într-un gong de bronz, şi contextul lasă să se înțeleagă că împărăția morților răsuna (W. Otto, p. 27).
99. „Secrete" şi „Mistere"
Se poate admite că epifania Persephonei şi regăsirea cu mama ei constituia episodul central al epopteiei şi că experiența religioasă decisivă era provocată chiar de prezența zeițelor. Nu cunoaştem cum se realiza această regăsire, nici ce urma după asta. Nu ştim nici de ce o asemenea viziune putea schimba radical situația post-mortem a inițiaților. Dar nu ne putem îndoi de faptul că epoptul percepea un „secret divin", care îl „familiariza" cu zeițele; el era, întrucâtva, adoptat de către divinitățile eleusiniene10. Inițierea revela atât apropierea de lumea divină cât şi continuitatea dintre viață şi moarte. Idei, desigur, împărtăşite de către toate religiile arhaice de tip agricol, dar respinse de religia olympică. „Revelarea" continuității misterioase dintre viață şi moarte îl reconcilia pe epopt cu ineluctabilitatea propriei sale morți.
Inițiații în Misterele din Eleusis nu formau o „Biserică", nici o asociație secretă comparabilă cu Misterele din epoca elenistică, întorşi acasă, myştii şi epopții continuau să participe la cultele publice, în fond, numai după moarte inițiații se regăseau din nou împreună, despărțiți de mulțimea celor neinițiați. Din acest punct de vedere, Misterele eleusine de după epoca lui Pisistrate pot fi privite ca un sistem religios care completa religia olympică şi cultele publice, fără să se opună instituțiilor religioase tradiționale ale cetății. Principala contribuție a Eleusisului era de ordin soteriologic şi de aceea Misterele au fost repede însuşite şi patronate de către statul atenian.
Demeter era cea mai populară dintre zeițele venerate în toate regiunile şi coloniile greceşti. Ea era şi cea mai veche: morfologic, ea le continua pe Marile Zeițe din neolitic. Antichitatea mai cunoştea şi alte Mistere ale lui Demeter, cele mai ilustre fiind cele din Andania şi Lykosura. Să adăugăm că Samothrace, centru inițiatic pentru țările nordice — Tracia, Macedonia, Epir — era renumit prin Misterele Kabirilor şi că, din secolul al V-lea, se celebrau la Atena Misterele Zeului traco-frigian Sabazios, primul dintre cultele orientale care au pătruns
9 Se cunosc şi alte cazuri analoage; de exemplu Dionysos sau Asclepios, născut în rugul funerar al lui Coronis, şi scos din cadavrul mamei sale de către Apollon; cf. K. Kerenyi, op. cit., pp. 92 sq.
10 W.K.G. Guthrie (The Greeks and their Gods, pp. 292-293) reaminteşte un episod din Axiochus, dialog atribuit incorect lui Platou: Socrate îl asigură pe Axiochus că nu trebuie să se teamă de moarte; dimpotrivă, deoarece a fost inițiat în Misterele din Eleusis, el a devenit înrudit (gennetes) cu zeii. Guthrie consideră acest text ca o dovadă a adopțiunii divine. Dar termenul gennetes indică mai degrabă fidelitate: „tu, care eşti un credincios al zeițelor". Ceea

ce, de altfel, nu exclude ideea unei înrudiri spirituale.

în Occident. Altfel spus, Misterele din Eleusis, în pofida prestigiului lor de neegalat, nu constituiau o creaţie unică a geniului religios grec: ele se inserau într-un sistem mai larg, despre care suntem, din păcate, destul de puţin informaţi, deoarece aceste mistere, ca şi cele din epoca elenistică, de altfel, presupuneau iniţieri care trebuiau să rămână secrete.

Valoarea religioasă şi, în general, valoarea culturală a „secretului" sunt încă insuficient studiate. Toate marile descoperiri şi invenţii — agricultură, metalurgie, tehnici diverse, arte etc. — implicau, la început, secretul: numai cei „iniţiaţi" în secretele meseriei erau socotiţi în stare să asigure succesul operaţiei. Cu timpul, iniţierea în tainele anumitor tehnici arhaice deveni accesibilă întregii comunităţi. Totuşi, tehnicile respective nu-şi pierdeau cu desăvârşire caracterul lor sacru. Exemplul agriculturii este deosebit de instructiv: la câteva milenii după răspândirea ei în Europa, agricultura îşi păstra încă o structură rituală, dar „secretele meseriei", adică ceremoniile destinate să asigure abundenţa recoltei, erau acum universal accesibile prin intermediul unei iniţieri „elementare".

Se poate admite că Misterele din Eleusis erau solidare cu o mistică agricolă şi e probabil că sacralitatea operei sexuale, a fertilităţii vegetale şi a hranei a modelat, cel puţin în parte, scenariul iniţiatic. în acest caz, trebuie presupus că era vorba de sacramente pe jumătate uitate, care îşi pierduseră semnificaţia primordială. Dacă iniţierea eleusiniană făcea posibile astfel de experienţe „primordiale", care revelau misterul şi sacralitatea hranei, a activităţii sexuale, a procreaţiei, a morţii rituale — Eleusis merita, pe bună dreptate, renumele său de „loc sfânt" şi de sursă de „miracole". Totuşi, este greu de crezut că iniţierea supremă se limita la o anamneză de sacramente arhaice. Eleusis descoperise, cu siguranţă, o nouă dimensiune religioasă. Misterele erau vestite mai ales pentru unele „revelaţii" cu privire ia cele două zeiţe.

Or, atari „revelaţii" reclamau „secretul" ca o condiţie sine qua non. Nu altfel era în cazul diverselor iniţieri atestate în societăţile arhaice. Ceea ce singularizează „secretul" eleusinian, este faptul de a fi devenit un model exemplar pentru cultele de Mistere. Valoarea religioasă a „secretului" va fi exaltată în epoca elenistică. Mitologizarea secretelor iniţiatice şi hermeneutica lor vor încuraja cu timpul speculaţii nenumărate, care vor sfârşi prin a modela stilul unei întregi epoci. „Secretul sporeşte prin sine valoarea lucrului care trebuie învăţat", scrie Plutarh (Despre viaţa si poezia lui Homer, 92). Medicina, ca şi filosofia, posedă, se ştie, „secrete iniţiatice", pe care diverşii autori le comparau cu aspectele eleusiniene1}. în epoca neopitago-ricienilor şi neoplatonicienilor, unul din clişeele cele mai folosite era scrisul anume enigmatic al marilor filosofi, ideea că maeştrii nu-şi revelau adevărata doctrină decât iniţiaţilor.

Acest curent de idei îşi va afla sprijinul cel mai de nădejde în „secretul" de la Eleusis. Majoritatea criticilor moderni nu acordă prea mare importanţă interpretărilor alegorice sau her-metice propuse de mulţi autori ai Antichităţii târzii. Totuşi, în pofida anacronismului lor, asemenea interpretări nu sunt lipsite de interes filosofic şi religios; ele prelungesc, de fapt, eforturile autorilor mai vechi de a interpreta Misterele din Eleusis, fără ca prin asta să le divulge „secretul".

în cele din urmă, alături de rolul central pe care Misterele din Eleusis 1-au jucat în istoria religiozităţii greceşti, ele au adus, indirect, o contribuţie semnificativă la istoria culturii europene şi în special la interpretările secretului iniţiatic. Prestigiul său unic a sfârşit prin a face din Eleusis un simbol al religiozităţii păgâne. Incendiul sanctuarului şi suprimarea Misterelor marchează sfârşitul „oficial" al păgânismului12. Acest lucru, însă, nu implică deloc dispariţia păgânismului, ci numai ocultarea sa. Cât despre „secretul" de la Eleusis, el continuă să obsedeze imaginaţia cercetătorilor.

11 Cf., de exemplu, Galien, De usu partium, VII, 14; Plotin, Enneade, VI, 9. 11 etc.

12 Vezi partea a Il-a a lucrării.

Capitolul XIII
ZARATHUSTRA SI RELIGIA IRANIANĂ
100. Enigmele

Studiul religiei iraniene abundă în surprize, ba chiar în decepţii. Te apropii de subiect cu cel mai atent interes, căci ştii dinainte contribuţia iraniană la formarea religioasă a Occidentului. Dacă concepţia Timpului linear, înlocuind noţiunea de Timp ciclic, era deja cunoscută la evrei, numeroase alte idei religioase au fost descoperite, revalorizate sau sistematizate în Iran. Să amintim doar pe cele mai însemnate: articularea mai multor sisteme dualiste (dualism cosmologic, etic, religios); mitul Mântuitorului; elaborarea unei eshatologii „optimiste" proclamând triumful definitiv al Binelui şi salvarea universală; doctrina învierii trupurilor; foarte probabil unele mituri gnostice; în fine, mitologia lui Magus, reelaborata în vremea Renaşterii, atât de către neoplatonicienii italieni cât şi de către Paracelsus sau John Dee.

Totuşi, de îndată ce lectorul nespecialist se apropie de izvoare, el este decepţionat şi contrariat. Trei sferturi din Avesta veche s-au pierdut. Printre textele care ni s-au păstrat, numai gâthât compuse probabil de care Zarathustra,

sunt susceptibile de a-1 fascina pe nespecialist. Dar înțelegerea acestor poeme enigmatice nu este încă sigură. Restul Avestei actuale, şi mai ales cărțile pehlevi redactate între secolele al ID-lea şi al IX-lea, se caracterizează prin uscăciunea, monotonia dezolantă şi platitudinea lor. Lectorii Vedelor şi Upanişadelor, chiar cititorii Brahmanelor, nu vor putea sa nu fie decepționați.
Şi totuşi, ideile pe care ajungem să le descifrăm uneori în găthă, şi pe care le regăsim, elaborate şi sistematizate, în scrierile ulterioare, sunt pasionante. Dar ele sunt amestecate într-un talmeş-balmes de texte şi comentarii rituale. Cu excepția textelor găthă — a căror lectură, în ciuda obscurităților, răsplăteşte întotdeauna efortul depus —, eşti rareori uluit de puterea verbului, originalitatea imaginilor, revelația unei semnificații profunde şi neaşteptate.
în ceea ce priveşte contribuția personală a lui Zarathustra, în descoperirea ori revalorizarea acestor concepții religioase, opiniile specialiştilor diverg şi tind să se excludă reciproc, în esență, este vorba de două perspective istoriografice: în prima, Zarathustra este considerat ca un personaj istoric, reformator al religiei etnice tradiționale, adică aceea care era împărtăşită de către indo-iranieni în mileniul II î.Hr.; în cea de a doua perspectivă, religia lui Zarathustra reprezintă numai un aspect al religiei iraniene, i.e. mazdeismul, având în centrul său adorarea lui Ahură Măzdă; după autorii împărtăşind această poziție metodologică nu numai că n-a existat o „reformă" efectuată de către „profetul" Zarathustra, dar chiar istoricitatea acestui personaj este pusă la îndoială.
După cum vom vedea imediat, problema istoricității lui Zarathustra nu ar trebui să constituie o dificultate. Era normal ca personajul istoric Zarathustra să fie transformat în model exemplar al credincioşilor „religiei mazdeenc". După câteva generații, memoria colectivă nu reuşeşte să mai păstreze biografia autentică a unui personaj eminent: acesta sfârşeşte prin a ajunge un arhetip, adică exprimă numai virtuțile vocației sale, ilustrată de evenimentele paradigmatice

specifice modelului pe care îl încarnează. Aceasta e adevărat nu numai pentru Gautama Buddha sau lisus Hristos, ci şi pentru personaje de mai mică anvergură cum ar fi Marko Kraljevic sau Dieu-donne de Gozon. Dar se întâmplă că textele găthâ, considerate de către majoritatea savanților ca opera lui Zarathustra, să conțină câteva detalii autobiografice care confirmă istoricitatea autorului lor. De altfel, ele sunt singurele; ele au supraviețuit procesului de mitizare, activ în întreaga tradiție mazdeană, grație inserției lor în imnurile compuse de Zarathustra.
Se pot utiliza aceste câteva detalii biografice pentru o primă schiță a vieții şi activității religioase a lui Zarathustra. Cercetările şi completările ce par să se impună în urma cercetărilor recente vor fi făcute ulterior.
S-a propus să se situeze activitatea lui Zarathustra între - 1000-600 Î.Hr. Dacă se acceptă tradiția mazdeeană în care se vorbeşte de „cu 258 de ani înainte de Alexandru", se poate fixa viața lui Zarathustra între ~ 628 şi 551 î.Hr.1. Datele cele mai vechi au fost propuse ținând cont de caracterul arhaic al limbii imnurilor găthă, îndeosebi de analogiile cu Vedele, Analiza lingvistică permite să se tragă concluzia că profetul trăise în răsăritul Iranului, probabil în Korasmia sau în Bactriana2.
După tradiție, el era zaotar (Yast 33: 16), adică preot sacrificator şi cântăreț (cf. sanscritul hotar), şi găthăs ale sale se înscriu într-o veche tradiție, indo-europeană, a poeziei sacre. El aparținea clanului Spitama („cei străluciți în atac"), crescători de cai; tatăl său se numea Pourusaspa („cel cu calul pag"). Zarathustra era căsătorit şi se cunosc numele a doi copii ai săi, între care fiica, numită Pourucistă, era cea mai mică (Yasna, 53: 3). El era destul de sărac, într-o celebră găthă el imploră ajutorul şi protecția lui Ahură Măzdă, exclamând: „Ştiu, o înțeleptule, de ce sunt lipsit de putere: pentru că am turme sărace şi oameni puțini" (Yasna, 46: 2).
Comunitatea căreia el i-a adresat mesajul său era constituită din păstori sedentari având şefi numiți kavi, preoți karapan, „cel ce murmură" şi usig, „sacrificator". Pe aceşti preoți, păzitori ai religiei tradiționale ariene, n-a ezitat Zarathustra să-i atace în numele lui Ahură Mâzdă. Reacția nu a întârziat şi profetul a fost obligat să fugă. „în ce țară să pleci? Unde să fugi, unde să mergi? Ei mă despart de familia mea, de tribul meu: nici satul, nici căpeteniile rele ale țării nu mă mai lasă..." (Y., 46: 1). El s-a refugiat pe lângă Vistaspa, şeful tribului Fryăna, pe care a reuşit să-1 convertească şi care a devenit prietenul şi ocrotitorul său (Y., 46: 14; 15: 16). Totuşi rezistența nu s-a domolit şi Zarathustra îi denunță public în găthă pe unii din duşmanii săi personali: Bandva, „mereu obstacolul cel mai mare" (Y., 49: 1-2), şi „micul prinț Vaepya" care „1-a jignit pe Zarathustra Spitama, refuzându-i la Podul de iarnă, lui şi animalelor înhămate, care dârdâiau de frig când au ajuns la el, oprirea şi popasul" (Y., 51: 12).
Se pot descifra în aceste imnuri găthă unele indicații privind activitatea misionarei a lui Zarathustra. Profetul este înconjurat de un grup de prieteni şi discipoli, supranumiți „săraci" (drigii), „prieteni" (frya), „ştiutori" (vidva), „confederați" (urvatha)3. El îşi îndeamnă însoțitorii să-i „respingă cu armele" pe duşmani, pe „cel rău" (Y., 31: 18). Acestei cete zarathustriene i se opun „societățile de bărbați" având deviza aesrna, „furie". S-a putut demonstra echivalența
1 Foarte probabil, că formula „cu 258 de ani înainte de Alexandru" se referă la cucerirea de către Alexandru a Persepolisului (330 î.Hr.) care a pus capăt imperiului Ahemenizilor. Primul succes al lui Zarathustra, convertirea

regelui Vistaspa, a avut loc când profetul avea 40 de ani. Cronologia tradițională („258 de ani înainte de Alexandru"), acceptată de majoritatea cercetătorilor (cf. W.B. \{&nnmg,Zoroaster. Politician or Witch-Doctor, pp. 38 sq.; J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Ir an ancien, pp. 136 sq.), a fost respinsă de către M. Mole (Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, p. 531) şi G. G noi i („Politica Religjosa e concezione della regalitâ", pp. 9 sq.).
2 Cf. J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 138-140; G. Widengren, Leş religions de l'Iran, pp. 79-80. Textele găthă sunt citate după traducerea lui J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre (1948).
3 După ce a reamintit echivalențele indiene ale acestor termeni, Geo Widengren arată că e vorba de o instituție la fel de veche, probabil, ca şi comunitatea indo-iraniană (op. cit., pp. 83 sq.).

acestor societăți secrete iraniene cu cetele de tineri războinici indieni, Măruții, al căror şef, Indra, era calificat drept adhrigu, adică nondhrigu („cel care nu este sărac")4. Zarathustra atacă violent pe aceia care sacrifică boi (Y., 32: 12, 14; 44: 20; 48: 10); or, asemenea ritualuri sângeroase caracterizau cultul societăților de bărbați.
101. Viața lui Zarathustra: istorie şi mit
Aceste indicații, puține şi aluzive, sunt departe de a constitui elementele unei biografii. Marjan Mole a încercat să arate că până şi rarele referințe la personaje şi evenimente aparent reale nu oglindesc în mod necesar realități istorice: Vistaspa, de exemplu, reprezintă modelul inițiatului. Totuşi istoricitatea lui Zarathustra reiese nu numai din aluzii la personaje şi evenimente concrete (micul prinț Vaepya care, „la Podul de iarnă", i-a refuzat popasul etc.), ci şi din caracterul autentic şi pasionat al poemelor găthă. Pe deasupra, suntem surprinşi de urgența şi tensiunea existențială cu care Zarathustra îşi interoghează Domnul; el îi cere să-i dezvăluie secretele cosmogonice, să-i dezvăluie viitorul său, dar şi soarta unora dintre persecutorii săi şi a tuturor răufăcătorilor. Fiecare strofă din celebrul Yasna 44 începe cu aceeaşi formulă: „Iată ce îți cer, Doamne — răspunde-mi mie!" Zarathustra vrea să ştie „cine le-a croit drum soarelui şi stelelor" (3), „cine a pus Pământul jos, şi a fixat cerul cu norii, ca să nu cadă?" (4), şi întrebările sale referitor la Creație se succed într-un ritm tot mai năvalnic. Dar el vrea să ştie şi în ce chip sufletul său, „ajungând la Bine, va fi extaziat?" (8) şi „cum ne vom lepăda de rău?" (13), „cum voi da răul în mâinile dreptății?" (14). El cere să i se dea „semne văzute" (16) şi mai ales cere să se contopească cu Ahură Măzdă şi „verbul său să fie eficace" (17). Dar el adaugă: „Voi dobândi ca plată, prin Dreptate (Artă), zece iepe şi un armăsar, şi cămila făgăduită, o, înțeleptule?" (18). El nu uită să-1 întrebe pe Domnul despre pedeapsa imediată a „celui ce nu dă plată cui a meritat", căci el ştie de pe acum pedeapsa „care îl aşteaptă la sfârşit" (19).
Pedepsirea răilor, răsplătirea celor virtuoşi îl obsedează pe Zarathustra. într-un alt imn, el întreabă „ce pedeapsă primeşte acela care dă împărăția (khshathra, „puterea") celui răufăcător" (Y., 31: 15). Altundeva, el exclamă: „Când voi afla puterea ta, o, înțeleptule (Mazda) cu Dreptatea (Arta}, asupra celor care mă amenință cu distrugerea?" (Y., 48: 9). El este revoltat față de impuritatea membrilor „societăților de bărbați" care continuă să sacrifice boi şi să bea haoma: „Când vei lovi, Doamne, această băutură scârboasă?" (48: 10). El speră să poată reînnoi „această existență" (Y., 30: 9) şi îl întreabă pe Ahură Măzdă dacă dreptul îl va învinge pe păcătos de pe acum (Y., 48: 2; vezi mai departe). Câteodată îl ghicim şovăitor, tulburat, umil, dornic de a cunoaşte mai concret voința Domnului: „Ce porunceşti tu? Ce laudă vrei să-ți aducem, în chip de cult?" (Y., 34: 12). '
Ar fi dificil de justificat prezența, în partea cea mai venerabilă a Avestei, a atâtor detalii concrete, dacă acestea nu ar reprezenta amintirile unui personaj istoric. E adevărat că elementele mitologice abundă în biografiile legendare ulterioare ale Profetului, dar aşa cum am amintit, e vorba de un proces bine ştiut: transformarea unui personaj istoric important în model exemplar. Un imn (Yast, 13) exaltă naşterea Profetului în termeni mesianici: „La naşterea sa şi în timpul creşterii sale, apa şi plantele s-au bucurat, la naşterea sa şi în timpul creşterii sale apa şi plantele au crescut" (13: 93 sq.). Şi se anunță că: „De acum încolo, buna religie mazdeană se va răspândi
pe cele. şapte continente" (13: 95)5.
Textele târzii insistă îndelung asupra preexistentei celeste a lui Zarathustra. El se naşte „în mijlocul istoriei" şi în „Centrul Lumii". Când mama lui a primit xvarenah de Zarathustra,
4 Stig Wikander, Der arische Mănnerbund, pp. 50 sq.
5 Cf. G. Widengren, op. cit., pp. 120 sq.; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 338 sq.

ea a fost înconjurată de o marc lumină. „Timp de trei nopți, laturile casei păreau că ard."6 In ce priveşte substanța trupului său, făurită în cer, ea a căzut o dată cu ploaia şi a făcut să crească iarbă pe care au păscut-o cele două juninci aparținând părinților Profetului: substanța a trecut în laptele, pe care, amestecat cu haoma, 1-au băut părinții: ei s-au împreunat întâia oară si a fost. conceput Zarathustra7. înainte de naşterea sa, Ahriman şi mulțimea c/ev-ilor s-au străduit în zadar să-i facă să piară. Cu trei zile înainte de a veni pe lume, satul a strălucit atât de tare, încât Spitamizii, crezând că a izbucnit un incendiu, 1-au părăsit. La întoarcere, au aliat un copil răspândind lumină înjurai său. După

tradiție. Zarathustra a venit pe lume râzând. Abia născut, el a fost atacat de devi (= daeva), dar el i-a pus pe fuga rostind formula sacră a mazdeismului. El iese învingător din patru confruntări, al căror caracter inițiatic este evident (el e aruncat pe un rug, într-o vizuină de lupi etc.)8.

Ar fi inutil să continuăm, încercările, victoriile şi miracolele lui Zarathustra urmează scenariul exemplar al Salvatorului, pe cale de a fi divinizat. Reținem insistenta repetare a două motive caracteristice mazdeismului; lumina supranaturală şi lupta cu demonii. Experiența luminii mistice şi „viziunea" extatică sunt atestate şi în India antică, unde ele vor avea un viitor îndelungat, în ce priveşte lupta cu demonii, adică împotriva forțelor Răului, ea constituie, vom vedea, sarcina esențială a oricărui mazdean.

102. Extaz şamanic?

Pentru a regăsi mesajul originar al lui Zarathustra, o întrebare se pune de la bun început: trebuie să-1 căutăm doar în găthă, sau ne este permis să folosim şi scrierile a vestice ulterioare? Nu există nici un mijloc de a demonstra că poemele găthă nc-au transmis întreaga doctrină a lui Zarathustra. în plus, numeroase texte ulterioare, chiar destul de târzii, se referă nemijlocit, dezvoltându-le desigur, la concepțiile gathice. Şi, după cum se ştie, elaborarea unei idei religioase, atestată pentru prima dată în texte târzii, nu implică în chip necesar că este vorba de o concepție nouă. Esențialul este de a elucida tipul de experiență religioasă specific zarathustriană. H.S. Nyberg a crezut că o poate apropia de extazul caracteristic şamanilor centrasiatici. Ipoteza a fost respinsă de majoritatea savanților, dar, recent, Geo Widengren a prezentat-o în termeni mai moderați şi mai convingători9. El aminteşte tradițiile conform cărora Vistaspa utiliza cânepa (bhang) pentru a obține extazul: în vreme ce trupul său era adormit, sufletul călătorea în Rai. în plus, în tradiția avestică, Zarathustra însuşi era cunoscut ca „dăruindu-se extazului". El ar fi avut viziunile şi ar fi primit cuvântul lui Ahură Măzdâ în timp de transă10. Pe de altă parte, probabil cântecul juca un rol important în cult dacă interpretăm numele Paradisului, garo deinână, ca însemnând „casă de cântări". Se ştie că unii şamani acced la extaz cântând îndelung; să adăugăm totuşi că nu trebuie considerat drept „şamanic" orice sistem cultual în cadrul căruia se cântă. în afară de aceasta, s-au putut evidenția elementele paraşamanice ale scenariului elaborat împrejurul Podului Cinvat (vezi, mai departe, § 111) precum şi structura şamanică a călătoriei lui Ardă Virăf la Cer şi în Infern11. Totuşi, rarele aluzii la o inițiere specific şamanică —

6 Zâtspram 5, tradus de M. Mole, Culte, mythe et cosmogonie, p. 284. Asupra lui xvarenah, ve/.i n. 23.

7 Dcnkart, 7.2. 48 sq., traducere de M. Mole, op. cit., pp. 285-286.

8 Texte citate de M. Mole, op. cit., pp. 298 sq., 301 sq. Vezi şi G. Widengren, op. cit., pp. 122 sq.

9 G. Widengren, op. cit., pp. 88 sq.

"^ Vezi izvoarele citate de G. Widengren, op. cit., p. 91. Transa provocată de narcotice era cunoscută şi în India antică: cf. Rig Veda, X, 136, 7, şi comentariul în M. Eliadc, Le Chutnanisme (ediția a 2-a), pp. 319 sq. 11 Cf. referințele la lucrările lui H.S. Nyberg şi G. Widengren în Le Chamanisme, pp. 312 sq.

implicând dezmembrarea trupului şi regenerarea viscerelor — se întâlnesc doar în texte târzii, putând să reflecte influențe străine (centrasiatice sau derivând din sincretismul elenistic, în special din religiile de Mistere)12.

Se poate admite că lui Zarathustra îi erau familiare tehnicile şamanice indo-iraniene (cunoscute de altfel de către sciți şi de indienii epocii vedice), şi nu vedem de ce s-ar suspecta tradiția explicând extazul prin intermediul cânepei, al lui Vistaspa. Dar extazele şi viziunile atestate în găthă şi, în altă parte, în Avesta, nu prezintă o structură şamanică. Patosul vizionar al lui Zarathustra îl apropie de alte tipuri religioase, în plus, raporturile Profetului cu Domnul său şi mesajul pe care el nu întârzie să-1 proclame, nu trădează un stil „şamanic". Oricare ar fi fost mediul religios în care a trăit Zarathustra şi rolul extazului în convertirea sa şi în aceea a primilor săi discipoli, extazul şamanic nu joacă un rol central în mazdeism. Aşa cum vom vedea îndată, „experiența mistică" mazdeană este rezultatul unei practici rituale iluminate de speranța eshatologică.

103. Revelația lui Ahurâ Măzdă: omul e liber să aleagă între bine. şi rău

Zarathustra primeşte revelația noii religii direct de la Ahură Măzdă. Acceptând-o, el imită actul primordial al Domnului — alegerea binelui (cf. Yasna, 32: 2) — si el nu le cere altceva credincioşilor săi. Esențialul reformei zoroastriene constă într-o imitatio dei. Omul este somat sa urmeze exemplul lui Ahură Măzdă, dar el e liber în alegerea sa. El nu se simte sclavul ori servitorul lui Dumnezeu (cum se recunosc, de exemplu, credincioşii lui Varuna, ai lui Iahve ori ai lui Allah).

în găthăs, Ahură Măzdă ocupă primul loc. El e bun şi sfânt (spenta). El a creat lumea cu gândul (Yasna, 31: 7), 11), ceea ce echivalează cu o creatio ex nihilo. Zarathustra declară că 1-a „recunoscut" pe Ahură Măzdă „prin gândire", ca fiind „cel dintâi şi cel din urmă" (Y., 31: 8). început şi sfârşit a toate, Dumnezeu este însoțit de o escortă de Ființe divine (Amesa Spenta): Aşa (Justiția), Vohu Manah (Gândirea dreaptă), Armai ti (Devoțiunea), Xshathra (Domnia, puterea), Haurvatăt şi Ameretăt (Integritatea [sănătatea] şi Nemurirea)13. Zarathustra invocă şi exaltă aceste Entități care-1 însoțesc pe Ahură Măzdă, precum în următoarea găthă: „Doamne, înțeleptule atotputernic, Devoțiune,

Dreptate care faci să prospere viața, Gândire Dreaptă, Doamne, ascultați-mă: Miluiți-mă, când va veni răsplata fiecăruia" (Y. 33: 11; vezi şi strofele următoare).
Ahurâ Măzdă este tatăl mai multor Entități (Aşa, Vohu Manah, Ârmaiti) precum şi a unuia din cele două Spirite gemene, Spenta Mainyu (Spiritul Binefăcător). Dar acest lucru presupune că el a dat naştere şi celuilalt geamăn, Angra Mainyu (Spiritul Distrugător). La început, se spune într-o celebră găthă (Yasna, 30), aceste două spirite au ales, unul binele şi viața, celălalt răul şi moartea. Spenta Mainyu îi declară Spiritului Distrugător la „începutul existenței": „Nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii noastre; nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele noastre; nici cugetele, nici sufletele noastre nu pot cădea la învoială" (Y., 45: 2). Ceea ce arată că cele două Spirite sunt deosebite — unul sfânt, celălalt rău — mai degrabă prin alegere, decât prin natura lor.
''' Aşa, de pildă, în Zăt.spram este vorba de inițierea lui Zarathustra de către acei Amahrspand (avestic, Amesa Spenta): între alte probe, „i s-a turnat pe piept metal topit şi s-a răcit", şi „i s-a tăiat trupul cu cuțitele, au apărut vederii măruntaiele, sângele a curs; a trecut mâna pe deasupra lui si îndată s-a vindecat" (Zătspram, 22: 12-13, după traducerea lui M. Mole, op. cit., p. 334). Acestea sunt încercări tipic şamanice.
13 Aceste Entități — sau „Arhangheli", cum au mai fost numiți — sunt în legătură cu anumite elemente cosmice (foc, metal, pământ etc.).

Teologia lui Zarathustra nu este „dualista", în sensul strict al termenului, pentru că Ahură Măzdă nu este confruntat cu un „antizeu"; opoziția se declară, la origine, între cele două Spirite. Pe de altă parte, unitatea dintre Ahură Mâzdâ şi Spiritul cel Sfânt este de mai multe ori subînțeleasă (cf. Y., 43: 3 etc.); Pe scurt, Binele şi Răul, sfântul şi demonul distructiv purced de la Ahură Măzdă, dar întrucât Angra Mainyu şi-a ales el însuşi modul de a fi şi vocația sa malefică, Domnul înțelept nu poate fi considerat drept responsabil de apariția Răului. Pe de altă parte, Ahurâ Măzdă, în atotştiința sa, ştia de la început care va fi alegerea Spiritului Distrugător, şi totuşi nu 1-a împiedicat; ceea ce poate să însemne fie că Dumnezeu transcende toate contradicțiile, fie că existența Răului constituie condiția prealabilă a libertății umane.
Se ştie unde se poate căuta preistoria unei teologii asemănătoare: în diferitele sisteme mitico-rituale de bipartiții şi polarități, de alternanțe şi dualități, diade antitetice şi coincidentia oppositorum, sisteme care exprimă totodată ritmurile cosmice şi aspectele negative ale realității, în primul rând existența Răului. Dar Zarathustra conferă o nouă semnificație religioasă şi morală acestei probleme imemoriale, în câteva versuri ale textelor gâihă se găsesc germenii nenumăratelor elaborări ulterioare care au dat spiritualității iraniene trăsăturile ei specifice.
Despărțirea primordială dintre bine şi rău este consecința unei alegeri, inaugurate de Ahură Măzdă şi repetate de cele două Spirite Gemene care au ales Aşa (Dreptatea) şi Drug (înşelăciunea). Pentru că daeva, zeu religiei tradiționale iraniene au ales înşelăciunea, Zarathustra le cere credincioşilor săi să nu-i mai celebreze în cult, în primul rând să nu le mai sacrifice bovidee. Respectul pentru bou joacă un rol considerabil în religia mazdeană. S-a văzut în acest fapt reflexul conflictului dintre cultivatorii sedentari şi nomazi. Dar antinomia proclamată de Zarathustra depăşeşte, prin înglobare, planul social. O întreagă parte a tradiției religioase naționale ariene este refuzată. Zarathustra îl numără printre păcătoşii Yima pe fiul lui Vivahvant, „care pentru a măguli poporul nostru 1-a îndemnat să mănânce carne de bou" (Y., 32: 8). în plus, cum am văzut, Profetul îl întreabă pe Ahură Măzdă când îi va zdrobi pe aceia care practică sacrificiul haoma (Y., 48: 10).
Totuşi, cercetări recente au arătat că ritualul haoma, ca şi cultul lui Mithra nu au fost total condamnate de către mazdeism, nici chiar în găthă14. în plus, sacrificiile de animale au fost practicate fără întrerupere, cel puțin de laici15. Se pare deci că Zarathustra s-a ridicat mai ales împotriva exceselor riturilor orgiastice, care comportau nenumărate sacrificii sângeroase şi ingerarea, fără măsură, de haoma. Cât priveşte calitatea de „bouar" aplicată lui Zarathustra, ea nu se referă, cum s-a susținut, la datoria fiecărui mazdean de a ocroti şi îngriji bine vitele. Expresiile metaforice „păstori" şi „turme", atestate peste tot în Orientul Apropiat antic şi în India veche, se referă la regi şi la supuşii lor. „Vitele", cărora le este Zarathustra „bouar", înseamnă oamenii care împărtăşesc Religia cea Bună16.
Aceste corecții şi retuşuri permit să se înțeleagă mai bine contribuția mazdeismului la istoria religioasă a Iranului, într-adevăr, se ştie că, în pofida „reformei" sale, Zarathustra a acceptat numeroase credințe şi idei religioase tradiționale, dându-le noi valori. Astfel, el reia tradiția indo-iraniană a călătoriei morților, insistând asupra importanței judecății. Fiecare va fi judecat după alegerea pe care a făcut-o pe pământ. Cei drepți vor fi admişi în Paradis în „Casa Cântecului"; cât priveşte păcătoşii, ei vor rămâne „pentru totdeauna oaspeții Casei Răului" (Yasna, 46:11). Drumul către lumea de dincolo trece pe Podul Cinvat, şi acolo arc loc alegerea drepților
14 Cf. lucrările lui M. Mole, R.C. Zaehner, M. Boycc („Haoma, priest of the sacrifice" etc.), G. Gnoli (inter alia: „Lichtsymbolik in Alt-Iran").
15 Cf. M. Boyce, „Ătay-zăftr and Ab-zohr"; G Gnoli, „Questioni sull' interpreta/done della dottrina gathica", p. 350.
16 Vezi G.G. Cameron, „Zoroaster, the Herdsman",p<2.v.s/m.,' G. Gnoli, „Questioni", pp. 351 sq.

şi a păcătoşilor. Zarathustra însuşi anunţă fatidica trecere, când îi va conduce pe aceia care 1-au adorat pe Ahură Măzdă: „Cu ei laolaltă voi trece Podul Celui care Alege!" (Y., 46: 10).

104. „Transfigurarea" lumii

Profetul nu se îndoieşte că daeva vor fi nimiciţi şi că drepţii vor triumfa asupra păcătoşilor. Dar când va avea loc această victorie a Binelui care va înnoi radical lumea? El îl roagă pe Ahură Măzdă: „învaţă-mă ştiinţa ta, Stăpâne: îl va învinge dreptul pe cel păcătos, înainte chiar de pedeapsa hotărâtă de tine, înţeleptule? Căci după cum se ştie, în aceasta constă prefacerea existenţei" (Y., 48: 2). Transfigurarea existenţei este lucrul aşteptat de Zarathustra —: „Dă-mi acest semn: transformarea totală a existenţei acesteia. Pentru ca venerându-te şi lăudându-te să acced la bucuria cea mare!" (Y., 34: 6). „Fă-ne să-1 cunoaştem pe mântuitorul care va vindeca existenţa!", strigă el (F., 44: 16). El insistă: „Cu focul tău arzător şi metalul topit, dă semn sufletelor de răsplata pe care o meneşti celor două tabere, o, înţeleptule, pagubă celui păcătos şi celui drept recompensă" (F., 51:9).

Probabil că Zarathustra nădăjduise în iminenta „transfigurare" (fraso-kereti) a lumii. „Să putem fi noi aceia care vor înnoi existenţa aceasta!", exclamă el (F., 30: 9)17. De mai multe ori el se numeşte pe sine însuşi saosyant, „salvatorul" (F., 48: 8; 46: 3; 53: 2 etc.), noţiune ce va suscita mai târziu o mitologie fabuloasă. Ordalia eshatologică prin foc şi metal topit pe care o anunţă el (vezi şi F., 30: 7; 32: 7) avea drept scop atât pedepsirea răilor cât şi regene-rarea existenţei. Cum s-a întâmplat de multe ori în istorie, aşteptarea judecăţii şi a reînnoirii lumii este proiectată progresiv într-un viitor eshatologic susceptibil de a fi calculat în chip diferit. Dar e important să subliniem interpretarea nouă dată de Zarathustra ideii de înnoire. Aşa cum am văzut (§ 21) şi vom mai vedea (§ 106), diferitele reprezentări mitico-rituale de înnoire a lumii erau cunoscute în Orientul Apropiat, la indo-iranieni şi la alte popoare. Ritualul, care reitera cosmogonia era celebrat cu prilejul Anului Nou. Dar Zarathustra recuză acest scenariu arhaic care avea drept scop să regenereze anual lumea şi anunţă o „transfigurare" radicală şi definitivă o dată pentru totdeauna, în plus, renovarea nu va mai fi obţinută prin efectuarea unui ritual cosmogonic, ci prin voinţa lui Ahură Măzdă. Această reînnoire comportă judecata fiecărei fiinţe şi implică pedepsirea răilor şi răsplata celor drepţi (§ 122). Dacă textele găthă sunt opera lui Zarathustra — şi opinia aproape unanimă a savanţilor este aceasta —, ne e permis să tragem concluzia că Profetul s-a străduit să abolească ideologia arhaică a ciclului cosmic periodic regenerat şi a proclamat eshaton-u\ iminent şi irevocabil, hotărât şi adus la îndeplinire de Ahură Măzdă.

Pe scurt, punctul de plecare al învăţăturii lui Zarathustra este revelaţia atotputerniciei, a sfinţeniei si bunătăţii lui Ahură Măzdă. Profetul o primeşte direct de la Stăpân, dar această revelaţie nu fondează un monoteism. Ceea ce proclamă Zarathustra, dând-o ca model adepţilor lui, este alegerea lui Dumnezeu şi a altor Entităţi divine. Optând pentru Ahură Măzdă, mazdeanul alege binele împotriva răului, religia adevărată împotriva celei a daevas-ilor. Prin urmare, orice mazdean trebuie să lupte împotriva răului. Nici o îngăduinţă faţă de forţele demonice întruchipate de daevas. Această tensiune nu va întârzia să se înăsprească în dualism. Lumea va fi împărţită în buni şi răi, şi va sfârşi prin a deveni o proiecţie, la toate nivelurile cosmice şi antropologice, a opoziţiei dintre virtuţi şi contrariul lor. O altă opoziţie este abia indicată,

17 Marjan Mole şi Gheraldo Gnoli au pus, cum trebuie, în lumină înnoirea imediată a lumii ca urmare a sacrificiilor (yasna) săvârşite de către preoţi.

dar ea va avea un mare viitor în speculaţia iraniană: cea dintre spiritual şi material, între gândire şi „lumea de oase" (cf. Y., 28: 2).

Eşti izbit de caracterul spiritual, întrucâtva „filosofic", al religiei lui Zarathustra18. Transformarea celor mai importante divinităţi ariene în Amesa Spenta (Sfinţii Binevoitori), care constituie escorta lui Ahură Măzdă, şi faptul că fiecare din aceste Entităţi conţine o valoare abstractă (Ordinea, Puterea, Devotiunea etc.) guvernând un element cosmic (focul, metalul, pământul etc.) denotă atât imaginaţie creatoare cât şi capacitate de reflecţie religioasă. Asociindu-i divinităţile Amesa Spenta, Zarathustra ajunge să precizeze chipul în care Ahură Măzdă intervine în lume — şi lămureşte de asemenea cum poate Domnul, prin „Arhanghelii" săi, să-i ajute şi să-i sprijine pe credincioşii lui. Faptul că profetul îl numeşte pe Domnul său „înţelept", că exaltă importanţa „adevărului", că evocă mereu „cugetarea cea dreaptă" arată noutatea mesajului său: el scoate în relief funcţia şi valoarea religioasă a „înţelepciunii", adică a „ştiinţei", a cunoaşterii riguroase şi utile. Nu e vorba, desigur, de o ştiinţă abstractă în sensul modern al cuvântului, ci de gândirea „creatoare", care descoperă şi în acelaşi timp construieşte structurile lumii şi universul corelativ al valorilor. Din acest punct de vedere, se poate compara efortul speculativ al lui Zarathustra cu meditaţiile şi descoperirile înţelepţilor evocate în Upanişade, meditaţii care au transformat radical concepţiile vedice despre lume şi existenţa umană (§ 80).

Dar comparaţia cu rsi-i Upanişadelor devine şi mai convingătoare dacă se observă caracterul iniţiatic şi eshatalogic al

„înțelepciunii" mazdeene. Desigur, fiind o religie personală (ca şi vedismul şi brahmanismul), mazdeismul permitea dezvoltarea unei dimensiuni ezoterice, care, fără a fi interzisă, nu era totuşi accesibilă tuturor. Yasna, 48: 3 menționează „doctrine secrete". Caracterul inițiatic şi eshatologic este evident în cultul pe care Zarathustra îl propune în locul riturilor sângeroase şi frenetice tradiționale. Cultul este în asemenea măsură spiritual încât însuşi termenul de „sacrificiu" (yasna) este echivalent, în găthă, cu noțiunea de „gândire"19. Când Ahură Măzdă s-a apropiat „în chip de Gând Bun" şi 1-a întrebat: „Cui vrei să-i adresezi cultul tău?", Zarathustra a răspuns: „Focului tău!" şi a adăugat: „Dându-i ofrandă de venerație, vreau să mă gândesc din to*ate puterile mele la Dreptate!" (Y., 43: 9). Sacrificiul este ocazia, mai exact, „suportul" meditației teologice. Şi, oricare ar fi fost interpretările date mai târziu de către preoți, e semnificativ faptul că altarul focului a ajuns şi a rămas centrul religios al mazdeismului. în ce priveşte focul eshatologic, aşa cum îl concepea Zarathustra, pe lângă funcția sa justițiară, el purifică şi „spiritualizează" lumea.
Dar funcția cultului este mult mai mare. Potrivit unei interpretări recente20, oficiantul atinge, prin intermediul ritului (yasna), condiția de maga; adică se bucură de o experiență extatică, ce îi dă o „iluminare" (cisti). în timpul acestei iluminări, preotul sacrificator ajunge să-şi desprindă esența sa spirituală (menok) de natura sa corporală (getik}; altfel zis, recuperează condiția de puritate şi de inocență care preceda „amestecul" celor două esențe. Or, acest „amestec" a avut loc ca urmare a atacului lui Ahriman. Prin urmare, sacrificatorul contribuie la restaurarea situației primordiale, la „transfigurarea" (fraso-keretî) lumii, operă răscumpărătoare inaugurată de preotul exemplar Zarathustra. S-ar putea spune chiar că sacrificatorul ia parte deja la lumea transfigurată21. Starea de maga este dobândită în special prin sacrificiul haoma, al „băuturii nemuririi" pe care preotul o absoarbe în cursul ceremoniei22.
18 Aceasta corespunde de altfel cu imaginea pe care Antichitatea greacă şi-a făcut-o despre Zarathustra: filosof (după Aristoxene, Pitagora i-a fost discipol), mag, maestru de inițieri, autor de tratate hermetice si alchimice.
19 A. Meillet, Trois conferences sur Ies Găthă, p. 56; J. Duchesne-Guillemin, Zoroaxtre, p. 151.
20 Vezi lucrările lui G. Gnoli, în primul rând „Lo stato di «maga»" şi „La gnosi iranica", pp. 287 sq.
21 Cf. G. Gnoli, „Questioni sull'interpretazione", pp. 349 sq. Vom analiza mai târ/.iu (cf. partea a II-a) semnificația lui mcnok şi a lui getik.
22 Cf. M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice"; Gnoli, „Lo stato di „maga"", pp. 114-115; id., „Questioni", p. 366.

Or, haoma este bogată în xvarenah, fluid sacru, arzător, luminos, vivifiant şi spermatic, totodată. Ahurâ Mazda este posesorul, prin excelență, de xvarenah; dar această „flacără" divină țâşneşte şi din fruntea lui Mithra (Yast, X, 127) şi emană, ca o lumină solară, din creştetul suveranilor23. Totuşi orice ființă omenească are un xvarenah al său, şi în ziua transfigurării, i.e. a Reînnoirii finale, „lumina cea mare părând că emană din corpuri va străluci tot timpul pe acest pământ"24. Bând ritualic haoma, sacrificatorul îşi depăşeşte condiția umană, se apropie de Ahură Măzdă şi anticipează in concreta înnoirea universală.
E greu de lămurit dacă această concepție eshatologică a cultului era deja în întregime formulată în epoca lui Zarathustra. Dar ea era, desigur, implicată în funcția sacrificiului la indo-iranieni. Din perspectivă proprie, autorii Brahmane lor împărtăşeau o concepție similară: lumea era periodic restaurată, i.e. „recreată" de puterea nelimitată a sacrificiului. Dar funcția eshatologică a cultului în mazdeism reunea, ca să ne exprimăm astfel, promovarea supremă a sacrificiului, realizată în Brahmana, cu gnosa inițiatică şi „iluminarea" vizionară din Upanisade. în Iran, ca si în India brahmanică, tehnica sacrificială şi gnosa eshatologică erau cultivate de către o elită religioasă şi constituiau o tradiție ezoterică, în măsura în care cele câteva episoade privind folosirea cânepei de către credincioşii lui Zarathustra corespund unei situații reale25, ele pot fi comparate cu situația din India veche: si acolo, alături de asceți, vizionari, yogini si contemplativi, se pot întâlni şi numeroşi extatici care folosesc anumite stupefiante (cf. § § 78 sq.). Dar transele si extazele provocate de stupefiante au jucat un rol destul de modest în religiile indiene. Tot astfel, cel mai vechi zoroastrism, atât de imperfect oglindit în textele găthă, pare să fi acordat întâietate „înțelepciunii", „iluminării" interioare lângă focul sacrificial.
Conform tradiției, Zarathustra a fost omorât la 77 de ani de turanianul Brătvarxsh într-un templu al focului. O sursa târzie precizează că ucigaşii se deghizaseră în lupi26. Legenda exprimă admirabil semnificația destinului lui Zarathustra; căci „lupii" erau membri ai „societăților de bărbați" ariene, atât de curajos atacate de către Profet.
Dar procesul de mitizare s-a prelungit de-a lungul a cel puțin cincisprezece secole. Am reamintit mai sus câteva exemple de apoteozare a lui Zarathustra în tradiția mazdeană (§ 101). în lumea elenistică, Zoroastru este exaltat ca mag exemplar, şi tot în calitate de Magus îl vor evoca filosofii Renaşterii italiene, în fine, reflexe ale celui mai frumos mit al său se regăsesc în Faust-ul lui Goethe.
105. Religia Ahemenizilor
Opoziția dintre Ahură Mazda şi dacva se preciza deja în epoca indo-iraniană, întrucât India vedică îi opunea pe devi asurilor. Cu deosebirea că în India valorile religioase ale acestor două grupuri au evoluat în sens contrar celui din Iran: devii au devenit „adevărații zei" triumfând asupra clasei de zeități arhaice, asum, care în textele vedice sunt

considerate figuri „demonice" (§ 65). Un proces similar, deşi invers orientat, a avut loc în Iran: vechii zei, daeva, au fost demonizaţi. Se poate preciza în ce sens s-a făcut această transmitere: au devenit dacva mai

23 Ve/J J. Duchesne-Guillemin, „Le xvarena/i" si referinţele bibliografice citate în studiul nostru „Spirit, Light and Seed",pp. 13 sq. Reamintim concepţia mesopotamiană a „luminii înflăcărate", melummu; cf. § 20 (Tabloul problemelor).

24 Zătxpram, tradus de M. Mole, op. cit., p. 98; ve/J şi p. 475. Cf. alte exemple în G. Gnoli, „Questioni", pp. 367-368.

25 Cf. G. Widengren, pp. 88 sq.

26 Rivăyati pehlevi, 47: 3, citată de Menasce, Anthropoa, 35-36, p. 452 (cf. Duchesne-Guillemin, La reli^ion de l'Iran ancien, p. 341, n. 3).

ales zeii funcţiei războinice — Indra, Saurva, Văyu. Nici un zeu asura n-a fost „demonizat". Ceea ce corespundea în Iran marelui asura protoindian, Varuna, a devenit Ahură Măzdă.

Zarathustra a jucat într-adevăr un rol în acest proces. Dar promovarea lui Ahurâ Măzdă într-un rang foarte înalt nu este opera sa. Considerat Zeu Suprem, sau pur şi simplu Mare Zeu printre alţi zei mari, Ahură Măzdă era venerat în ţările iraniene înainte de Zarathustra. în inscripţiile regilor ahemenizi îl regăsim sub acest nume.

De ani de zile, o controversă pasionată îi opune pe savanţi pe tema zoroastrismului lui Darius şi a urmaşilor lor. împotriva zoroastrismului Marilor Regi se invocă, printre altele, argumentele următoare: Zarathustra nu e numit în nici o inscripţie; termeni şi nume atât de importante precum spenta, Angra Mainyu şi spiritele Amesa Spenta (exceptându-1 pe Arta) sunt absenţi; pe de altă parte, religia perşilor în vremea ahemenizilor, aşa cum a fost ea descrisă de Herodot, nu are nimic zoroastrian. în favoarea zoroastrismului ahemenizilor, se citează numele marelui zeu Ahură Măzdă glorificat în inscripţii, precum şi faptul că, atunci când, sub Artaxerxes I (465-425), s-a introdus noul calendar, cu Entităţile zoroastriene, reforma n-a provocat nici o împotrivire27.

Oricum ar fi, dacă ahemenizii nu erau zoroastrieni, teologia lor era la acelaşi nivel cu acela din textele gâthă: ea abundă în expresii abstracte, comparabile cu acelea din gâthă şi e „plină de preocupări morale"28, în plus, după cum reaminteşte Marjan Mole, nu trebuie să aşteptăm de la un rege actele şi formulele preoţilor. El nu efectuează o liturghie, el îndeplineşte acte concrete; or, acest lucru este/ra&z, termen care exprimă tot „ceea ce c bun, ceea ce constituie fericirea omului, ceea ce permite regelui să-şi exercite facultăţile"29, în prima inscripţie pe care Darius a pus să i se graveze la Naqs-i-Rustam, lângă Persepolis, Ahură Mâzdâ este exaltat ca „mare zeu care a creat acest pământ, care a creat cerul, care a creat omul, care a creat fericirea omului, care 1-a făcut pe Darius rege, acest om unic, rege peste mulţi, acest om unic, stăpânul multora"30. Inscripţia insistă asupra creativităţii lui Ahură Măzdâ şi, aproape ca o consecinţă, asupra responsabilităţii religioase a suveranului. Darius a fost făcut rege pentru ca să păstreze creaţia lui Ahură Măzdă şi ca să „asigure fericirea omului'".

Această situaţie religioasă privilegiată a fost justificată de mitul întemeierii dinastiei Ahemenizilor. După Herodot (1,107-117), ca urmare a două vise pe care magii le-au tălmăcit ca fiind prevestiri rele pentru tron, Astyage, regele mezilor, şi-a căsătorit fata cu un pers (deci un bărbat de rang inferior) numit Cambyse, şi când ea a adus pe lume un prunc, pe Cyrus, Astyage a dat poruncă să fie omorât. Dar copilul a fost salvat şi a fost crescut de soţia unui văcar, Mithradate31. Cyrus a trăit până în adolescenţă printre păstorii tineri, dar purtarea sa princiară 1-a trădat şi astfel i s-a descoperit identitatea, în cele din urmă, după multe aventuri, el a triumfat asupra mezilor, şi-a detronat bunicul şi a întemeiat Imperiul Ahemenizilor.

2/ Cf. J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 167; dar recent (în Historia Religionum, I, pp. 326) autorul aminteşte că în urma unui articol al lui E. Bickerman a trebuit să ţie abandonat argumentul unui „calendar x.oroastrian".

28 G. Dumezil, Naissances d'archanges, pp. 62 sq. Vezi şi R.C. Zaehner, Dawn and Twilight, pp. 157 sq.

29 M. Mole, Culte, mythe el cosmologie, p. 35. G. Gnoli („Considerazioni sulla religione degli Achemenidi", pp. 246 sq.), observă că, în inscripţii, frasa înseamnă „excelent" şi nu are valoare religioasă: totuşi, valoarea religioasă este implicită în „excelenţa" oricărui act regal.

30 R.G. Kent, Old Persian, p. 138 (traducere); cf. G. Widengren, Religions d'Iran, p. 140, n. l. Formula poate fi de origine medică (Nyberg, Die Religionen des alten Irans, p. 349) si Widengren o crede influenţată de concepţiile semitice asupra Zeului Creator (op. cit., p. 140).

31 După Justin (1,4), păstorul a găsit copilul abandonat şi pe cale de a fi alăptat de o căţea (trăsătură caracteristică miturilor despre eroii suverani). Or, Herodot ne spune că soţia lui Mithradate se numea Spako, adică, în limba medică, „căţeaua"; cf. G. Widengren, „La legende royale", p. 226.

Tema mitică a Eroului abandonat şi persecutat se întâlneşte la numeroase popoare. Pentru ceea ce ne interesează, să reținem aceste motive: a) încercările suferite de Cyrus, începând cu abandonarea sa, echivalează cu o inițiere de tip războinic; b) simbolic, viitorul Rege este — sau devine — fiul zeului Mithra (părintele său adoptiv se numeşte „darul lui Mithra");
c) după victoria sa împotriva regelui mezilor, Cyrus a întemeiat un imperiu şi o nouă dinastie;
d) ceea ce înseamnă că el a creat o nouă lume şi a inaugurat o nouă eră, cu alte cuvinte, el a săvârşit o microcosmogonie; e) întrucât cosmogonia era ritualic repetată cu prilejul Anului Nou, putem să presupunem că scenariul mitico-ritual al întemeierii dinastiei era integrat în cadrul ceremoniilor Nawroz.

106. Regele iranian şi sărbătoarea Anului Nou

Darius a conceput şi a clădit Persepolis ca o capitală sacră rezervată celebrării Anului Nou, Nawro^2. într-adevăr, Persepolis nu era o capitală politică, nu avea nici o importanță strategică şi, spre deosebire de Pasargadae, Ecbatana, Susa şi Babylon, nu se găseşte citată în nici o sursă occidentală sau orientală33. Nawroz, ca orice scenariu ritual de Anul Nou, înnoia Lumea prin repetarea simbolică a cosmogonici. Concepția le era familiară indo-iranienilor; totuşi probabil că sub ahemenizi scenariul suferise şi influențe mesopotamiene34. Oricum ar fi, sărbătoarea de Anul Nou se desfăşura sub egida lui Ahură Măzdă, reprezentat hieratic pe mai multe porți la Persepolis.
într-o zonă geografică întinsă, şi începând de la un anume moment istoric, cosmogonia (ca, de altfel, toate celelalte forme de „creație" şi de „întemeiere") comporta lupta victorioasă a unui zeu sau a unui erou mitic împotriva unui monstru marin sau a unui dragon (cf., de exemplu, Indra-Vrtra, Baal-Yam, Zeus-Typhon etc.). S-a putut demonstra că un scenariu analog exista la indienii vedici şi în Iranul an tic j5, deşi în acest din urmă caz izvoarele sunt târzii şi prezintă mitul puternic istoricizat. într-adevăr, lupta eroului Thraetona împotriva dragonului Azi Dahâka la care face aluzie Avesta (Yast, 9: 145; 5: 34; 19: 92 sq.) este povestit de Firdusi ca lupta regelui Farîdun (<Freton <Thraetona) împotriva unui uzurpator străin, dragonul Azdăhăk, care le răpise şi se căsătorise cu cele două surori ale suveranului legitim Jamsed (<Yima Xsaeta). Farîdun — precum Thraetona — iese învingător, îl ucide pe dragon, eliberează (şi ia în căsătorie la rândul său) pe cele două prințese captive. Or, tradițiile târzii precizează că regele 1-ar fi învins pe Azdăhăk în ziua de Anul Nou36. Eroii şi regii iranieni sunt vestiți ca omorâtori de dragoni (cf., de exemplu, legenda lui Ardashir), motiv, de altfel, foarte răspândit si asupra căruia vom reveni. Să adăugăm că, în Iran ca şi în alte părți, procesul de istoricizare a temelor şi personajelor mitice este contrabalansat de un proces contrar; adversarii reali ai națiunii sau ai imperiului sunt imaginați ca monştri şi în special ca dragoni37.
Important de reținut, pentru moment, e faptul că regele iranian era responsabil de conservarea şi regenerarea Lumii, altfel spus, că, pe planul care-i era propriu, el combătea forțele Răului

32 R. Girshman, „Â propos de Persepolis", p. 265, 277; vezi şi A.U. Pope, „Persepolis, a Ritual City".
33 Nici chiar Ctesias, care trăise 24 de ani la curtea Marelui Rege, nu menționează Persepolis, ceea ce indică valoarea ezoterică a acestui oraş sacru; cf. K. Erdmann, „Persepolis", pp. 46-47'. într-adevăr, lumea occidentală a aflat de existența lui Persepolis, când acesta a fost distrus de Alexandru cel Mare.
34 Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi", pp. 23 sq.
35 Vezi Stig Wikander, Văyu, pp. 128 sq.; G. Widengren, Stand u. Aufgabe, pp. 51 sq.; ia., Leş religiom de Viran, pp. 58 sq.
36 Cf. G. Widengren, Religions de l'Iran. p. 66.
37 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour (ediție nouă, 1969), pp. 51 sq.

şi ale morții şi contribuia la triumful vieții, al fecundității şi al Binelui. Zarathustra aştepta Renovarea universală prin intermediul Bunei Religii. La urma urmei, orice preot zoroastrian credea că anticipă, prin sacrificiile sale, transfigurarea eshatologică. Ceea ce regii împlineau la început şi-n fiecare an, preoții sperau să realizeze în fiecare an, iar Saosyant îl va săvârşi în chip definitiv la înnoirea finală. Nu ştim dacă exista, în vremea ahemenizilor, un conflict sau o tensiune secretă între cele două ideologii religioase: regală şi sacerdotală. Prietenia Regelui Vistaspa cu Profetul putea constitui un model exemplar. Dar confruntarea se va preciza mai târziu, sub Sassanizi. Fenomenul este cunoscut şi în alte părți: Prințul Siddharta a devenit Buddha, şi soteriologia lui a înlocuit-o pe cea a brahmanilor.

107. Problema Magilor. Sciții

Propagându-se spre apus, zoroastrismul s-a lovit de alte tipuri de religie şi a suferit influențele lor. Tot astfel mazdeismul ahemenizilor nu a rămas nici el neschimbat. Xerxes, fiul lui Darius, a interzis în tot imperiul său cultul pentru dacva — ceea ce îl apropie şi mai mult de religia lui Zarathustra. Dar mai târziu, şi anume începând cu inscripțiile lui Arthaxerxes II (405-359), Mithra şi Anăhită apar alături de Ahurâ Măzdâ. Or, vom vedea, un sincretism analog se manifestă în Avesta recentă, unde aceleaşi nume de zei sunt citate alături de Ahură Măzdă şi de spiritele Amesa Spenta38.
Controversată rămâne şi problema magilor şi a raporturilor lor cu zoroastrismul. Ei au fost considerați, de exemplu,

drept un trib aborigen de vrăjitori şi de necromanţi, răspunzători de degradarea zoroastrismului, sau, dimpotrivă, ca adevăraţii discipoli ai lui Zarathustra şi ai misionarilor săi în Iranul occidental. Ei par să fi fost, în epoca Imperiului medic (secolul al VTI-lea), o castă ereditară de preoţi mezi, comparabili cu leviţii şi brahmanii39. Sub ahemenizi el reprezintă clasa sacerdotală, prin excelenţă. După informaţiile lui Herodot, ei interpretau visele (I, 107 sq.), făceau profeţii sacrificând cai albi (VII, 113) şi în timpul sacrificiilor psalmodiau o „genealogie a zeilor" (1,132), ceea ce constituie indiciul că erau păstrătorii unei tradiţii de poezie religioasă40. Oricum ar fi, magii au reluat multe rituri şi obiceiuri zoroastriene şi au sfârşit prin a fi consideraţi drept discipoli ai lui Zarathustra; într-adevăr, acesta a fost considerat de unii scriitori greci drept un mag.

Tot Herodot ne-a transmis informaţiile cele mai preţioase privind iranienii de nord, în primul rând sciţii. Regăsim zeul cerului (Papaios), Mithra (Helios-Apollon), „Ares", zeul războiului, zeiţa Pământului şi Afrodita Ourania (IV, 59). Herodot reproduce o legendă naţională despre originea triburilor scite şi despre puterea regală (IV, 5 sq.). Mitul se explică prin ideologia tripartită a indo-europenilor, şi supravieţuieşte în epopeea populară a ossetinilor din Caucaz, descendenţi ai sciţilor şi ai alanilor.

Istoricul grec afirmă (IV, 59) că sciţii nu aveau nici temple, nici altare, nici statui. Totuşi ei sacrificau anual lui Ares cai şi oi, şi unul din o sută de prizonieri de război; zeul era reprezentat printr-o spadă de fier înfiptă într-o movilă artificială. Sacrificii umane (una din concubine, numeroşi servitori) şi de cai însoţeau înmormântarea regilor (IV, 71 sq.). în fine, e important de observat caracterul „şamanic" al unui asemenea rit: sciţii aruncau seminţe de cânepă pe pietre înroşite în foc şi, adaugă Herodot — care n-a înţeles că era vorba de un act

38 Widengren consideră totuşi că Mithra se bucura deja în Persia de un cult important, în vremea lui Darius I (Religiom, p. 148).

39 Cf. R.C. Zaehner, Dawn..., p. 163.

40 G. Widengren, op. cit., p. 139; cf. şi pp. 135 sq.

religios —-, fumul îi făcea „atât de fericiţi încât urlau de plăcere" (IV, 73). Era, foarte probabil, o experienţă extatică, căreia i se pot afla paralele în tradiţia zoroastriană (§ 102).

108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei

Yasna-în-şapte-capitole, scrisă în proză şi constituind găthă 35-42, oglindeşte începutul unui proces destul de complex de adaptare şi de integrare, înainte de toate, în vocabular se remarcă unele inovaţii semnificative: Amesa Spenta sunt menţionaţi pentru prima oară în grup, şi se găseşte termenul yazata („zei") care va deveni important în mazdeismul ulterior. Se distinge o anumită tendinţă de resacralizare a realităţilor cosmice. Focul este identificat cu Spiritul Sfânt, Spenta Mainyu (Yasna, 36: 3); împreună cu soarele, focul este asociat cu Ahură Mazda41. Soarele este forma vizibilă a Domnului, „mai înalt decât cele înalte" (Yasna, 36: 6). Aşa, Adevărul, este asociat totodată cu lumina. S-a remarcat de altfel preeminenţa lui Aşa în Yasna-ce-lor-sapte-capitole: e invocat împreună cu Ahură Mâzdă şi se proclamă unirea Domnului „pentru totdeauna" cu Adevărul (Yasna, 40: 2, 41: 6). Aşa înseamnă acum mai mult decât Adevărul, Justiţia, Ordinea; este o personificare de structură totodată cosmică şi spirituală42; este numit „cel mai prielnic, binefăcătorul, eternul, făcut din lumină" (Yasna, 37: 4). Vohu Manah, care-1 inspira pe Zarathustra în imnurile găthă, e împins pe un loc subordonat.

Şi mai suprinzător: se vorbeşte de „soţiile bune" ale lui Ahură (Ahurănî), care sunt Apele: „Le venerăm pe Ahurănî, Apele" (Yasna, 38: 3)43. Haoma capătă un loc important în cult: „îl adorăm pe gloriosul Haoma de aur, îi adorăm pe strălucitorul Haoma care face să prospere viaţa, îl venerăm pe Haoma de care fuge moartea" (Yasna, 42: 5). Numeroşi autori interpretau această exaltare a Haomei ca o dovadă a sincretismului, posterior morţii lui Zarathustra, dintre mesajul Profetului şi religia tradiţională. Totuşi, dacă e adevărat că Zarathustra accepta în fond cultul lui Haoma, condamnându-i doar excesele, nu mai este vorba de sincretism, ci de o promovare solemna a valorilor vechii „religii cosmice" indo-iraniene.

Găthă ale lui Zarathustra şi Găthă-celor-şapîe-capitole fac parte din liturghia sacramentală, yasna, care constă în mare parte din invocaţii monotone, adresate Fiinţelor divine. Yast-ele sunt imnuri adresate, fiecare în parte, unor zeităţi deosebite. Este vorba de unii zei pe care Zarathustra îi ignorase, ca, de pildă, Mithra, dar şi de personaje divine ori personificări ale realităţilor religioase, cum ar fi Haoma. Hom-yast (Yast, 20) justifică cultul haoma printr-un îndrăzneţ mit de origine: în vreme ce Zarathustra sanctifica focul şi recita găthă, Haoma s-a apropiat de el şi 1-a îndemnat să-1 culeagă şi să-1 sfărâme, întrebându-1 despre aceasta, Profetul află că Vivahvant a fost primul care a tescuit haorna şi a dobândit ca răsplată naşterea unui fiu, regele Yima, „cel mai religios dintre oameni" (Yast, 20: 45). Ne vom reîntoarce la semnificaţia şi la preistoria acestui scenariu mitico-ritual: un urmaş dobândit, ca urmare, şi prin puterea unui sacrificiu (partea a Il-a). Remarcăm că Yima şi ritul plantei haoma sunt exaltaţi în mazdeism în strânsă legătură cu sacrificiile sângeroase (Yast, 11:4-7). O asemenea promovare a moştenirii indo-iraniene a trezit evident puternice rezistenţe:

41 în textele Yasna posterioare — I; 11; 3: 13; 7: 13 — Soarele va fi numit ochiul lui Ahură Măzdă, l'apt ce indica

reactualizarea unei idei indo-iraniene arhaice, căci încă în Rig Veda (I, 50, 6) soarele este ochiul lui Varuna.
42 R.C. Zaehner, Dawn. p. 64.
43 După cum remarcă R.C. Zaehner (Dawn..., p. 65), în textele ulterioare, Apele sunt uitate: soția lui Ahură Mă/dă va fi Armaiti, Gândirea cea buna din găthă, identificată mai târziu cu Pământul. E vorba, desigur, de o rămășiță a religiei tradiționale iraniene.

într-adevăr, sacrificiile sângeroase au fost mai târziu definitiv suprimate şi haoma a dispărut ca băutură îmbătătoare, fiind înlocuită printr-un amestec de suc de plante, apă şi lapte44.

109. Exaltarea zeului Mithra

Mai surprinzător, şi mai important pentru istoria mazdeismului, este Mihr Yast (Yast, 10), lungul imn închinat lui Mithra. „Când 1-am creat pe Mithra cel cu întinse păşuni, declară Ahură Măzdă, 1-am făcut la fel de demn de venerație şi de închinare ca şi mine însumi" (Yast, 10: 1). Altfel spus, toată măreția, puterea şi creativitatea lui Mithra sunt opera Stăpânului înțelept. Se recunoaşte în acest prolog efortul teologiei mazdeene de a reconfirma atotputerea unui singur Zeu Suprem, în fond, Mihr Yast înfățişează şi justifică promovarea lui Mithra la rangul care-i fusese propriu înainte de reforma lui Zarathustra. Când, la sfârşitul imnului, zeii sunt adunați laolaltă, autorul foloseşte formula Mithra-Ahură (Yt., 10: 145), replică a binecunoscutului binom vedic Mitra-Varuna45.
Totuşi, zeul exaltat în Mihr Yast nu a fost reintegrat în mazdeism fără anumite transformări. Se pot descifra în imn chiar momentele deosebite ale unei discrete teogonii: o serie de acte şi de gesturi ale lui Ahură Măzdă vizează chiar glorificarea şi promovarea lui Mithra. Să subliniem, la început, multivalența sa: Mithra este, desigur, zeul contractelor, şi, promițându-i adorație (Yt., 10: 4-6), credinciosul se obligă să nu rupă învoielile. Dar Mithra este şi zeu al războiului şi se arată violent şi crud (el îi masacrează cu furie pe daevi şi pe necredincioşi cu măciuca sa, vazra, trăsătură care-1 apropie de Indra); el este, de asemenea, zeul solar, asociat Luminii (10: 142), el are o mie de urechi şi zece mii de ochi (10: 141), adică este atotvăzător şi atotştiutor, ca orice zeu suveran, dar el este în plus izvorul universal al belşugului, care asigură fertilitatea ogoarelor şi a turmelor (10: 61 sq.). Fenomenul este curent în istoria religiilor: o divinitate este încărcată cu atribute multiple si adesea contradictorii, cu scopul de a dobândi o „totalitate" necesară promovării sale, momentane sau permanente la treapta marilor zei.
Ahură Măzdă şi spiritele Amesa Spenta îi construiesc o casă deasupra muntelui Hară, adică în lumea spirituală care se află dincolo de bolta cerească (10: 49-52)46.
Totuşi Mithra se plânge Stăpânului că, deşi este ocrotitorul tuturor creaturilor, nu este adorat cu rugăciuni cum sunt ceilalți zei (10: 54). Probabil, el primeşte cultul pe care îl cere, căci urmarea imnului ni-1 înfățişează pe Mithra într-un car tras de cai albi (62 sq.) sau, alături de Sraosa şi Rasnu, parcurgând noaptea pământul şi nimicindu-i pe daeva (95-101), sau urmă-rindu-i pe aceia care nu-şi respectă legămintele (104-111). Şi mai semnificative încă sunt etapele înălțării lui Mithra la rangul de Zeu Suprem. La început, Ahură Măzdă îl consacră pe Haoma în calitate de preot al lui Mithra şi Haoma îl adoră (88), adică îi oferă sacrificii. Apoi, Ahură Măzdă prescrie ritul propriu cultului lui Mithra (l 19-122) şi îl îndeplineşte el însuşi în Paradis, în Casa Cântecului (124). După această apoteoză, Mithra se întoarce din nou pe pământ pentru a-i combate pe daeva, în vreme ce Ahură Măzdă rămâne în Casa Cântecului, întâlnirea dintre Ahură Măzdă şi Mithra pecetluieşte destinul divinităților demonice daeva. Mithra este slăvit ca lumina care iluminează întreaga lume (142-44). Şi imnul sfârşeşte cu
44 G. Widengren, op. cit., p. 131; cf. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 96 sq.
45 G. Dumezil a arătat că locul lui Mithra a fost luat, în imnurile găthă, de Vohu Manah; cf. şi G. Widengren, op. cit., p. 31.
46 Se cunoaşte semnificația acestui motiv mitic: construirea unui templu în cer, de către membrii panteonului, exaltă victoria (de multe ori de tip cosmogonic; cf. Marduk) a unui zeu şi consacră promovarea sa la treapta supremă (cf. Baal). Evident, acest episod mitologic se traduce pe pământ prin ridicarea unui sanctuar în onoarea /eului (cf. § 50).

aceste cuvinte: „prin planta barsom noi îi adorăm pe Mithra şi Ahură, glorioşii (Stăpâni) ai Adevărului, incoruptibili în veac: (noi adorăm) stelele, luna şi soarele. Noi îl adorăm pe Mithra, Domnul tuturor țărilor" (145).
Mithra a fost promovat în mazdeism mai ales ca zeu victorios în lupta împotriva demonilor dadva şi a necredincioşilor. Faptul că Ahură Măzdă îi transferă în întregime această funcție indică o anumită tendință către otiositas a lui Ahurâ; dar, întrucât lupta împotriva forțelor Răului este obligația principală a mazdeismului, se poate interpreta imnul ca o „convertire" a lui Mithra, deci ca o victorie a Domnului.

110. Ahurâ Măzdă şi sacrificiul eshatologic

Procesul de sincretizare dintre vechea religie etnică şi mesajul lui Zarathustra se lasă descifrat în alte imnuri. Astfel, de exemplu, în Yast, Vin, dedicat lui yazata Tistrya (personificarea stelei Sirius), Tistrya se plânge că n-a reuşit să-1

învingă pe demonul Apaosa — care închidea Apele şi ameninţa să ruineze întreaga Creaţiune — pentru că oamenii îl ignorau în riturile lor. Atunci Ahură Mâzdă îl venerează pe Tistrya, oferindu-i un sacrificiu (yasna); drept urmare, acesta iese învingător din lupta împotriva acelui da&va şi asigură belşugul pământului. Ahurâ Măzdă sacrifică şi lui Anăhita şi o roagă „să-i acorde această favoare: să-1 pot face pe piosul Zarathustra să gândească, să vorbească şi să acţioneze conform Religiei celei Drepte" (Yt., 5: 17-19). în plus, Stăpânul înţelept sacrifică lui Văyu şi îl roagă „să-i acorde această favoare", să poată doborî creaturile lui Angra Mainyu (Yt., 15: 3). La fel de neaşteptată este declaraţia lui Ahură Măzdă că, fără ajutorul primit de la Fravasi — sufletele preexistente ale oamenilor — omenirea şi animalele ar fi dispărut şi lumea materială ar fi căzut sub împărăţia Minciunii (Yt., 13: 12).
Zaehner47 vede în aceste texte o contrazicere a doctrinei lui Zarathustra, şi anume autoumilirea lui Ahură Măzdă, care nu numai că venerează fiinţe subordonate, dar le şi cere ajutorul, într-adevăr, importanţa decisivă acordată ajutorului Fravasilor reaminteşte un anumit tip de deus otiosus, când Creatorul pare să sufere de o „oboseală mentală", care-1 obligă să facă apel la anumite animale şi chiar la adversarul său48. Dar faptul că Ahură Măzdă venerează (yaz-) cutare ori cutare zeu oferindu-i sacrificii (yasna) nu implică în mod necesar că se plasează pe o poziţie de subordonare. Yast subliniază puterea creatoare a riturilor şi a liturghiei, prezentându-1 pe Ahură Măzdă în funcţia sa sacerdotală49. Oferindu-i un sacrificiu, Ahurâ Măzdâ înzeceşte forţa magico-religioasă a destinatarului. Ceea ce reiese din imnuri este mai ales importanţa excepţională a sacrificiului, concepţie, desigur, indo-iraniană, dar care se dezvoltă mai ales în Brahmana, şi care va deveni tot mai centrală în mazdeism.
Ca şi la alţi indo-europeni, focul ritual joacă rolul capital. Yasna „este esenţial mente un sacrificiu haoma îndeplinit înaintea focului" (Duchesne-Guillemin, p. 71). întreţinerea, purificarea şi întemeierea focurilor sacre au luat, în mazdeism, proporţii necunoscute altundeva. Pentru orice rege mazdean, actul religios prin excelenţă constă în a întemeia un foc, adică în a ridica un templu, a-1 înzestra cu venituri şi a numi preoţi care să-1 slujească50. Deşi Zarathustra ar fi condamnat anumite sacrificii sângeroase, nu este sigur că le-ar fi respins pe
47 Dawn and Twilight, p. 81.
48 E vorba, în acest caz, de un motiv cosmogonic „dualist", destul de cunoscut în folclorul Europei Orientale, al Asiei Centrale şi al Siberiei, dar atestat, de asemenea, în zurvanism; cf. M. Eliade, „Le Diable et le Bon Dieu" (De Zalmoxis â Gengis-Khan, pp. 84 sq.) [trad. românească, pp. 87 sq. — nota trad.J.
49 Cf. G. Gnoli, „Note su Yasht VIII", pp. 95 sq.
50 Duchesne-Guillemin, La religion, p. 84, n.i. (bibliografie).

toate. Oricum, sacrificiile animale sunt cunoscute în Avesta (Yasna, II: 4; Yast, 8: 58). în plus, ele sunt din abundenţă atestate sub Ahemenizi, în epoca părţilor şi sub Sassanizi51.
S-a văzut (§ 104) în ce sens Zarathustra — care se numeşte pe el însuşi Saosyant şi striga: „să putem fi noi cei care vom înnoi existenţa aceasta" (Yasna, 30: 9) — a revalorizat vechiul scenariu mitico-ritual care asigura reînnoirea Lumii prin repetiţia anuală a cosmogonici, în zoroastrism, intenţia eshatologică a sacrificiului este continuu întărită, fără ca valoarea cosmică prin aceasta să se şteargă. Se poate discerne un proces analog cu „istoricizarea" ritmurilor şi fenomenelor cosmice în iahvism (§ 57). Lupta cu monştrii şi alte teme eroice tradiţionale sunt interpretate ca momente ale dramei eshatologice mazdeene, anume lupta împotriva demonilor daeva, aşteptarea şi pregătirea înnoirii universale (fraso-kereti). întrucât Lumea era simbolic recreată şi Timpul reînnoit prin ritul de Anul Nou, până la urmă a început a se situa înnoirea eshatologică în cadrul aceluiaşi scenariu. Sacrificiul săvârşit de către preotul zoroastrian anticipează sacrificiul final prin care Saosyant va efectua înnoirea. Prin urmare, oficiantul se identifică cu Saosyant şi implicit cu Zarathustra52.
Mai târziu, cele două intenţii ale sacrificiului — eshatologică şi cosmogonică — sunt din nou unite. Tradiţia păstrată în textele pehlevi citează o serie de sacrificii prin care Ahură Măzdă a creat Cosmosul, omul primordial şi pe Zarathustra53. înnoirea eshatologică va avea loc în timpul sărbătorii de Anul Nou, şi atunci morţii vor învia, vor fi judecaţi şi în cele din urmă „imortalizaţi". Să reţinem că înnoirea universală, ca şi Creaţia originală, de altfel, va fi rezultatul unui sacrificiu. Textele pehlevi evocă în amănunţime sacrificiul final care va fi îndeplinit de către Saosyant şi de către ajutoarele sale şi la care vor participa Ohrmazd şi spiritele Amesa Spenta, şi în urina căruia oamenii vor învia şi vor deveni nemuritori, şi Universul întreg va fi radical regenerat54.
Se vede în ce sens a utilizat zoroastrismul valorile arhaice ale sacrificiului: Zarathustra proclamase un „război sfânt" împotriva forţelor Răului; fiecare credincios, alegând Dreapta Religie, era chemat să combată demonii daeva, să „cureţe" lumea de demoni; cu alte cuvinte, el colabora la opera de însănătoşire universala a lui Ahură Măzdă şi a arhanghelilor săi. Funcţia răscumpărătoare a Dreptei Religii a fost întărită treptat prin glorificarea puterii creatoare a ritului. Deoarece scopul ultim era regenerarea universală, a fost valorizată funcţia fundamentală, cosmogonică a sacrificiului: într-adevăr, înnoirea eshatologică nu numai că „salvează" omenirea, ci o făureşte din nou, săvârşind învierea trupurilor. Acest lucru presupune o nouă Creaţie, indestructibilă, incoruptibilă. După cum vesteşte Yast, 19:

90: „Lumea materială nu se va stinge f...J. Minciuna va pieri".

111. Călătoria sufletului după moarte

Riturile funerare, mitologiile morții, concepțiile în legătură cu postexistența sufletului se schimbă încet, în ciuda reformelor şi convertirilor. Adică numeroase informații furnizate de textele avestice şi pehlevi sunt valabile şi pentru epoca prczarathustriană. Ritul atestat în Iranul occidental, anume, incinerarea trupurilor şi înmormântarea cenuşii într-o urnă, s-a răspândit cu zoroastrismul şi în alte regiuni. Si mai arhaic era un obicei specific stepelor din Asia Centrală:

51 Ihid., pp. 100 sq. Vezi, mai sus, § 103.

52 M. Mole, Culte, mythe ei cosmologie, p. 134. Saosyant şi Mântuitorul final, identificat cu Zarathustra şi, după anumite tradiții târzii, coborând din sămânța Profetului, miraculos conservată în lacul Kasaoya.

5-' Cartea Rivayăt pehlevi 16 B, fragment tradus de către M. Mole, op. cit. pp. 126 sq. 54 Vezi textele traduse de M. Mole, pp. 87 sq., 90, 126 sq. etc.

expunerea cadavrelor într-un loc anume, unde erau devorate de către vulturi şi câini55. Iranienii din est practicau bocetele rituale si îşi administrau lovituri puternice, ajungând chiar până la sinucidere. Dar zoroastrismul interzice drastic „planşetele şi bocetele", declarându-le născocirea lui Angra Mainyu56.

Cât priveşte experiențele sufletului după moarte, se regăsesc anumite motive familiare: traversarea unui pod, ascensiunea cerească, judecata, dar şi tema întâlnirii cu Şinele. Un poem care făcea parte din Hădoxt Nask (Yăst, XXI-XXII) relatează că sufletul (urvari) dreptului rămâne pe lângă corpul lui timp de trei zile. Către sfârşitul celei de a treia nopți un vânt parfumat se iscă din sud şi dăenă mortului apare „sub forma unei frumoase fecioare, iradiind, cu brațe albe, viguroasă, cu mândră înfățișare, dreaptă, mare, cu sânii săltați... având cincisprezece ani" (Hădoxt Nask, 9). Revelându-i mortului adevărata sa identitate, dăenă adaugă: „Eram vrednică de iubit, tu m-ai făcut şi mai plăcută prin gândurile tale bune, cuvintele tale bune, faptele tale bune, religia ta bună; frumoasă fiind, tu m-ai făcut şi mai frumoasă; demnă de dorit, tu m-ai făcut si mai dorită..." (ibid., 14). Apoi din patru salturi sufletul traversează cele trei sfere cereşti57 şi atinge „Luminile fără de început" (ibid., 15), adică Paradisul. Un mort se interesează de chipul în care a trecut „de la existența corporală la cea spirituală, de la existența plină de primejdii la cea fără primejdie" (ibid., 16), dar Ahură Măzdă intervine: „Nu îl întreba, căci tu îi aminteşti drumul îngrozitor, primejdios, legat de despărțire, prin care el a trecut, şi care constă dintr-o despărțire a corpului şi a conştiinței" (ibid., 17) — aluzie la încercările dramatice ale călătoriei58. Ahură Măzdă porunceşte să i se dea „untul primăverii"59, care este pentru cel drept, „hrana de după moarte" (ibid., 18). Dimpotrivă, sufletul păcătosului întâlneşte în vântul de nord o zmeoaică îngrozitoare şi ajunge în lăcaşul Beznelor fără început, unde Angra Mainyu ordonă să i se dea venin (ibid., 20-35).

Să reținem trăsăturile caracteristice: 1) sufletul îşi întâlneşte dăenă, adică Şinele propriu60, care îi preexista („Eram vrednică de iubit"), dar care este în acelaşi timp rezultatul activității sale religioase pe pământ („tu m-ai făcut şi mai vrednică de dragoste..."); 2) dăenă se înfățişează într-o formă feminină arhetipală, continuând să-şi păstreze o aparență concretă; 3) e vorba, desigur, de o concepție indo-iraniana, întrucât ea se regăseşte în Kăuşitakl-Upanisad, I, 3-6: sufletul celui care se angajează pe „drumul zeilor" (devayăna) este primit, printre alte zeități, de Mânaşi („înțeleaptă") şi de Căkshushî („Clarvăzătoarea"), traversează apoi un lac şi un râu, pătrunde într-o cetate şi ajunge înaintea lui Brahman care-1 întreabă: „Cine eşti?"61

Nici o aluzie la Podul Cinvat în Hădoxt Nask. Totuşi Zarathustra vorbeşte pe larg despre aceasta (§ 103). E vorba de o concepție indo-iraniană, cunoscută de alte popoare indo-euro-pene, şi atestată si în alte părți în istoria religiilor. Descrierea clasică62 relatează cum soseşte dăenă împreună cu câinii ei şi însoțeşte sufletul celui bun până la Podul Cinvat, peste Hara

55 H.S. Nyberg, Die Religionen d. alten Irans, p. 310; G. Widengren, Leş religions de l'Iran, p. 53.

56 H.S. Nyberg, op. cit., pp. 316 sq.

57 Acestea sunt sferele stelelor, a lunii şi a soarelui, desemnate în text prin „Bine gândit", „Bine spus" si „Bine făcut"; cf. G. Widengren, op. cit., p. 125, referindu-se la W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele", pp. 25 sq.

58 Suntem mai bine informați cu privire la aceste încercări în texte târzii, ca Menok i Xrat, II, 115-117 si 151-153; cf.,de asemenea, N. Soederblom, La vie future d'apres le mazdeisme, pp. 91 sq.; J.D.C. Pavry, Doctrine, pp. 19, 62 sq.

59 Asupra semnificației religioase a „untului primăverii", cf. G. Widengren, op. cit., p. 126. ^ Despre dăenă, vezi G. Gnoli, „Questioni sull'interpretazione...", pp. 361 sq.

61 Cf. Stig Wikander, Văyu, pp. 47 sq. G. Widengren (op. cit., pp. 57 sq.) reaminteşte că Dătistăn i Denik, XXIV, 5 o numeşte pe tânăra fecioară „vistiernica faptelor bune", la fel cum după textul buddhist Dhammapada 219 sq., cei virtuoşi „sunt primiți de faptele lor bune ca şi cum ar fi rudele lor cele mai apropiate". Călătoria cerească a mortului este întru totul asemănătoare ascensiunii extatice a sufletului în sfera stelară, cea lunară, apoi cea solară înainte de a

ajunge în Rai (garodmân), ascensiune relatată în opera târzie Ardai Viraz Namak.
62 Videvdăt, 19:28-32; N. Soederblom, op. df.,pp. 89-90. După Videvdăt 13:19,câinii păzeau podul; cf. câinii lui Yama.

Berezaiti, Muntele Cosmic (în fapt, Podul — care se găseşte în „Centrul Lumii" — şi leagă Cerul de Pământ), întâmpinate de Vohu Manah, sufletele trec prin faţa lui Ahură Măzdâ şi a spiritelor Amesa Spenta. Despărţirea răilor de buni are loc fie înainte de Pod, fie la intrarea pe el. Cât priveşte judecata sufletului, de care ne vorbesc textele pehlevi şi în care judecători sunt Mithra însoţit de Sraosa şi de Rasnu (înarmată cu o balanţă), ea este necunoscută în textele găthă. Ea e de altfel de prisos în scenariu: trecerea Podului, comparabilă cu o încercare iniţiatică, constituie în ea însăşi judecata, căci, după o concepţie destul de răspândită, Podul se lărgeşte sub picioarele dreptului şi devine ca tăişul unei lame când se apropie un necredincios.
112. învierea corpurilor
Şi mai superficial atinse de zoroastrism sunt miturile şi credinţele eshatologice cristalizate în jurul lui Yima. în vreme ce în India Yama inspira mai ales mitologia Celui dintâi Mort, în Iran, Yima devine întâiul Rege şi modelul suveranului perfect. Pentru problema înfăţişată în acest capitol, e de ajuns să reamintim că tradiţia iraniană asociază paradisul originar cu domnia lui Yima: timp de mii de ani moartea şi suferinţa nu au existat şi oamenii rămâneau veşnic tineri63. Dar când Yima a început să rostească minciuni, xhvarena-ui său 1-a părăsit şi în cele din urmă el însuşi a pierdut nemurirea64.
Un alt mit eshatologic, deşi independent la început, a fost integrat de către teologia zoroastriană în mitologia lui Yima: Ahură Măzdă îl previne pe Yima că o iarnă de trei ani va nimici întreaga viaţă pe pământ, şi îi cere sa construiască o incintă (vară), în care va salva pe oamenii cei mai buni şi prăsila tuturor speciilor de animale. Vara a fost imaginată drept un lăcaş subteran, căci nici soarele, nici luna, nici stelele nu strălucesc acolo65. E vorba de o eshatologie arhaică, poate indo-europeană (cf. iama Fimbul, în tradiţia germanică), dar care nu corespunde deloc viziunii zoroastriene. Se înţelege totuşi de ce s-a introdus Yima în acest scenariu mitologic despre sfârşitul lumii: el era regele fabulos al Vârstei de Aur, şi în vara erau păstrate, mai exact „salvate", seminţele unei umanităţi viitoare, gata să cunoască, după catastrofa eshatologică, existenţa paradisiacă a „începuturilor".
O altă idee eshatologică vine să se adauge, aceea a învierii corpurilor. Credinţa pare destul de veche, dar ea este în mod expres proclamată în Yast, 19, 11 şi 89 (cf. şi Yt., 13, 129), care vorbeşte despre „învierea morţilor" în legătură cu venirea celui „Viu", adică a lui Saosyant anunţat de Zarathustra. Resurecţia se încadrează deci în înnoirea finală, care implică, de altfel, judecata universală. Mai multe idei, dintre care unele destul de vechi, se articulează acumîntr-o viziune eshatologică grandioasă: lumea, radical şi complet reînnoită, reprezintă, în fond, o nouă Creaţie care nu va mai fi alterată de asaltul demonilor; învierea morţilor, recrearea efectivă a trupurilor, echivalează cu o cosmogonie, în virtutea paralelismului microcosm-ma-crocosm, concepţie arhaică comună la mai multe popoare indo-europene, dar care a cunoscut o dezvoltare considerabilă în India şi în Iran.
Aşa cum am văzut (cf. § 104), înnoirea finală, prefigurată deja în liturghia celebrată de Zarathustra, este anticipată în ritualurile de Anul Nou (Nawroz). Tradiţia a sfârşit prin a situa în jurul Anului Nou cele trei evenimente hotărâtoare ale dramei cosmice şi umane: creaţia,
61 Yasna, 9: 4 sq.; vezi alte referinţe în N. Soederblom, op. cit., pp. 175 sq. şi A. Christensen, Leş Types du premier homme..., II, pp. 16 sq.
64 Vezi A. Christensen, op. cit.,passim., şi G. Dumezil, Mythe et epopee, II, pp. 282 sq.
65 Videvdât, II, 20-32; cf. N. Soederblom, op. cit., pp. 172 sq. Vezi şi Bundahim, XXXIX, 14: Mcnok i Xrat, LXII, 15; G. Dumezil, op. cit., II, pp. 247 sq.

revelaţia „religiei" şi înnoirea eshatologică66. Dar, întrucât anul întruchipează totalitatea timpului cosmic, ultimele zece zile ale fiecărui an anticipează întrucâtva drama eshatologică. Este intervalul fabulos, în care sufletele se reîntorc pe pământ: un Yast (13: 49-52) îi invocă pe Fravasi67 care circulă liber în timpul ultimelor zece zile ale anului. Credinţa este universal răspândită, dar zoroastrienii, ca şi alţi teologi de dinainte şi de după ei, o încadrează într-un sistem mai vast: conform tradiţiei pehlevi, Ohrmazd a săvârşit crearea omului în aceste ultime zece zile ale anului; prin urmare, spiritele Fravasi sosesc pe pământ în momentul creării omului şi revin la sfârşitul vremilor, în timpul învierii corpurilor68.
Textele târzii dezvoltă paralelismul între sărbătorile de Anul Nou şi înnoirea eshatologică, în care va avea loc învierea. Cu prilejul fiecărui An Nou se primesc veşminte noi, tot astfel cum, la sfârşitul Vremii, Ohrrnazd le va da celor înviaţi veşminte strălucitoare69. Aşa cum am văzut (§ 104), înnoirea universală şi învierea trupurilor vor avea loc, ca urmare a sacrificiului împlinit de către Saosyant, asistat sau nu de Ahură Măzdâ. Acest sacrificiu eshatologic

repetă întrucâtva sacrificiul cosmogonic; de aceea, el este la fel de „creator". Resurecția şi corolarul ei, indcstructibilitatea corpurilor, reprezintă o dezvoltare îndrăzneaţă a gândirii eshatologice a lui Zarathustra; e vorba, în fond, de o nouă concepţie a nemuririi70.

66 Cf. M. Mole, Culte, mythe et cosmologie, p. 120.

67 Fravasi sunt sufletele celor drepţi şi în acelaşi timp arhetipurile lor celeste, în calitate de „îngeri păzitori" ai credincioşilor, fravasi luptă împotriva încarnărilor Răului; izvoarele târzii îi descriu ca pe nişte cavaleri înarmaţi ocrotind Cerul; cf. G. Widengren, Religions de l'Iran, p. 39. Figura complexă a aces\orfruvasi pare a fi rezultatul unui lung proces de sincretism religios.

68 Vezi textele citate de M. Mole, op. cit., p. 109.

69 Saddar Bundehes, 32-37, tradus de Mole, p. 111.

70 Cele două creaţii — „spirituală" (menok) şi materială (getik) — ca şi mitologia Omului Primordial (Gayomart) vor fi discutate în cea de a III-a parte.

Capitolul XIV

RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR SI A PROFEȚILOR

113. Regalitatea: apogeul sincretismului

„Iar dacă a îmbătrânit Samuel, a pus pe fiii săi judecători peste Israel." Dar fiii săi nu-i urmează exemplul, şi atunci bătrânii vin să-1 găsească şi îi spun: „Pune peste noi un rege, ca să ne judece acela, ca şi pe celelalte popoare" (I Regi, 8,1-5). Regalitatea era, aşadar, o instituţie străină. Unii adversari nu şi-au precupeţit criticile, căci în ochii lor doar Iahve singur era regele lui Israel. Totuşi, de la început, regalitatea i-a fost plăcută lui Iahve. Când a fost uns de către Samuel, Saul a primit „spiritul lui Iahve" (I Regi, 10, 6). Căci regele era „unsul" (mâsiah) Domnului (l Regi, 24,7,11; 26,9,11,16,23 etc.); el era adoptat de Iahve, de venea întrucâtva fiul lui: „Eu voi fi aceluia tată, iar el îmi va fi fiu" (II Regi, 7, 14). Dar regele nu a fost născut de Iahve, el nu e decât recunoscut, „legitimat" printr-o declaraţie specială1. Iahve îi acorda dominaţia universală (Psalmul 11: 8) şi regele stă pe un tron alături de Dumnezeu (Ps. 109: l şi 5; I. Cronici, 28: 5; 29: 23 etc.). Suveranul este reprezentantul lui Iahve; prin urmare, el aparţine sferei divine. Dar poziţia unică a lui Iahve face imposibilă „divinizarea" regelui2: acesta e prin excelenţă „servitorul" lui Iahve (cuvântul e aplicat de 60 de ori lui David).

Ceremonia încoronării comportă, alături de alte rituri, oncţiunea, proclamarea regalităţii şi întronarea3. Ca reprezentant al lui Iahve, regele lui Israel, la fel ca şi suveranii Orientului antic, trebuie să menţină ordinea cosmică (Ps. 2: 10-12), să impună dreptatea, să-i ocrotească pe cei slabi (Ps. 72: l sq.), să asigure fertilitatea ţării: „Ca să se pogoare dreptatea ca ploaia peste câmpul cosit... în ţară va fi belşug de pâine, până şi pe vârfurile munţilor!" (Ps. 71: 16,6). Se recunosc imaginile tradiţionale ale unei domnii „paradisiace", imagini pe care profeţiile mesianice le vor relua cu strălucire. (De altfel, aşteptarea regelui ideal, Mesia, este solidară cu ideologia regală.) Regalitatea a fost interpretată ca o nouă alianţă între Iahve şi dinastia lui David, prelungire a legământului de pe Sinai. în această valorizare a unei instituţii străine, ca un nou act al istoriei sfinte, trebuie văzută originalitatea ideologiei regale israeliene4.

Solomon a clădit Templul de la Ierusalim lângă palatul regal; el asociază astfel cultul sanctuarului monarhiei ereditare. Templul devine reşedinţa lui Iahve printre isracliţi. Chivotul legii, care însoţea până atunci armatele, este aşezat în obscuritatea „Sfintei Sfintelor" (debir). Dar din sanctuarul său, sfinţenia lui Iahve iradiază peste oraşul şi pământul întreg (Ps. 14: 1; 23: 3; 45: 5; Isaia, 31: 4; 48: 2 etc.). Muntele S ion pe care a fost ridicat Templul este un Centru al Lumii5. Templul din Ierusalim devine sanctuarul naţional, şi cultul regal se identifică cu

1 Cf. G. Fohrer, Hixtory oflsraelite Religion, p. 147. Poporul lui israel era, de asemenea, „ţiul" lui Iahve (G. Fuhrer, op. cit., pp. 185 sq.).

2 Chiar în texte atât de strâns legate de regalitate cum sunt Psalmii, Iahve şi nu regele deţine un rol central (G. Fohrer, op. cit., p. 150).

3 Ve/i textele citate şi discutate de H. Ringgren, La religion d'Israel, pp. 236 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 142 sq.

4 G. von Rad, OUI Testament Theology, I, pp. 319 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 252.

5 Asupra importanţei acestui simbolism pentru gândirea ulterioară, vezi M. Eliade, /> mythe de l'eternei retour, cap. I.

religia de stat. Oficiul constă în ritualuri mijlocitoare şi expiatoare pentru colectivitate, dar el comportă şi rugăciuni publice pentru rege, pentru gloria sa şi pentru exercitarea dreptăţii sale care asigură „pacea poporului" şi prosperitatea universală (Psalmii 19 şi 71). în cele din urmă, opera liturgică reînnoieşte structurile lumii.

Aşa cum Templul a fost construit după un model străin, cultul a împrumutat forme canaaneene. Sincretismul a atins proporţii necunoscute până atunci, căci ;*.onarhia încuraja fuziunea ideilor şi practicilor împărtăşite de cele două straturi ale populaţiei, israeliţii şi canaaneenii. In plus, Solomon a acceptat cultele nevestelor sale străine şi a permis

construirea de sanctuare în cinstea zeilor lor (III Regi, 1: 6-7), Regii se considerau şefii religiei de stat. Dar suntem puțin informați asupra funcției lor sacerdotale. Când Arca (Chivotul) a fost transportată la Ierusalim, David s-a manifestat ca un preot: el a dansat în fața Arcei, a oferit „holocauste înaintea lui Iahve [...] şi a binecuvântat poporul în numele lui Iahve Sabaoth" (II Regi, 6: 16-18). Tot astfel, Solomon a binecuvântat Adunarea în timpul sfințirii Templului (III Regi, 8: 14). Iar Psalmul 109: 4 îl proclamă pe rege „preot în veac după rânduiala lui Melchisedec". Dar cu alte ocazii regii au fost criticați pentru că au săvârşit rituri rezervate preoților. Foarte probabil că regele juca un rol în ceremoniile de ispăşire de Anul Nou. Pe de altă parte, unii Psalmi par să se raporteze la un ritual de moarte şi înviere simbolică a regelui. Se poate deci presupune o relație între sărbătoarea de Anul Nou — comportând o reactualizare simbolică a Creației — şi ritualul „morții şi învierii" regelui6.

La moartea lui Solomon, regatul s-a scindat în două: acela de la nord, sau al lui Israel, şi regatul de sud, sau al lui Iuda. Deoarece Chivotul a rămas la Ierusalim şi triburile din nord nu mai aveau acces la sanctuarul comun, Ieroboam, primul rege al lui Israel, a fundat două sanctuare, la Bethel şi la Dan, unde Iahve era adorat sub forma a doi viței de aur (III Regi, 12: 28-29). Este posibil ca statuile tauromorfe să fi servit de lăcaş Dumnezeului nevăzut. E vorba totuşi de o influență canaaneeană care viola interdicția „chipului cioplit", şi această inovație, vecină cu apostazia, a agravat neînțelegerea dintre cele două regate7.

^^sms,

l

114. Iahve şi creatura sa

Un întreg grup de psalmi, „Psalmii de întronare", îl exaltă pe Iahve ca Rege. El este „mare împărat peste toți Dumnezeii" (95: 4); „Iahve domneşte. Să tremure popoarele [...]. Puterea Regelui stă în iubirea dreptății; tu ai întemeiat legea, judecata şi dreptatea" (98: l şi 4). Dar ideea de regalitate divină nu depinde de instituția monarhiei. Concepția este arhaică: Dumnezeu este stăpânul lumii pentru că el a creat-o. Iahve a învins monstrul primordial (Rahab, Leviathan, Tannin Dragonul), simbol al Haosului, în calitate de Cosmocrator, Dumnezeu locuieşte în Cer şi îşi manifestă prezența ori voința în fenomene meteorologice — fulgere, tunete, ploaia. Am amintit deja atributele sale contradictorii (§ 59), formulă binecunoscută a „totalității". Iahve împarte binele şi răul, dă viață şi dă moarte, înjoseşte şi înalță (I Regi, 2: 6 sq.). „Mânia" sa este de temut, dar el este şi mărinimos. Iahve este prin excelență „sfânt" (qâdos), adică e inaccesibil si periculos totodată, şi aduce salvarea8.

6Cf. G, Ahlstrom, Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritueldes leidenden Konigs, pp. 143 sq.; G. Widengren,Sakrales Konigtum, pp. 15 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 249 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 142 sq.

7 E important de amintit că în timp ce monarhia ereditară a dinastiei davidice s-a menținut în sud, în nord regalitatea a fost mai mult sau mai puțin charismatică; cf. H. Ringgren, op. cit., pp. 76 sq.

8 H. Ringgren, op. cit., p. 86.

Creator şi Rege al Lumii, Iahve este, de asemenea, Judecătorul Creației sale. „La timpul hotărât, voi judeca cu dreptate" (Ps. 74: 2). El judecă întru dreptate (P.v. 95: 10). „Dreptatea" sa, în acelaşi timp morală, cosmică şi socială, constituie legea fundamentală a Universului9. Iahve este „Dumnezeul cel Viu", altfel spus el se deosebeşte atât de idolii care „nu grăiesc", şi „sunt purtați pentru că nu sunt în stare se meargă" (Ieremia, 10: 5), cât şi de oamenii „asemănători cu iarba câmpului" (Ps. 102: 15). Omul este şi el o făptură vie (nefes), deoarece Dumnezeu i-a insuflat „suflu" sau „spirit" (mați), dar existența sa este scurtă, în plus, în vreme ce Dumnezeu este spirit, omul este carne (basar). Această opoziție nu implică deprecierea religioasă a trupului; ea subliniază precaritatea şi caracterul efemer al existenței umane, în contrast cu atotputernicia şi eternitatea lui Dumnezeu. Distanța incomensurabilă între aceste două moduri de a fi se explică prin faptul că omul este o creatură a lui Dumnezeu. El se distinge totuşi de alte creații, deoarece a fost alcătuit după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi are stăpânire asupra Naturii.

Mortalitatea omului este consecința păcatului originar, anume a dorinței lui Adam de a fi asemeni lui Dumnezeu (§ 59). Textele biblice insistă asupra zădărniciei condiției umane. Omul din pământ a fost luat şi în pământ se va întoarce (Facerea, 3: 19). O viață lungă este bunul său cel mai de preț. Ca în atâtea alte culturi tradiționale, moartea este degradantă: ea reduce omul la o postexistență larvară în mormânt sau în şeol, regiune întunecată şi înfricoşătoare în adâncurile pământului. Deoarece moartea este prin excelență negarea operei sale, Iahve nu domneşte în şeol. Prin urmare, moartea este lipsită de raporturi cu Dumnezeu, ceea ce constituie pentru credincios cea mai teribilă încercare. Totuşi Iahve este mai puternic decât moartea: dacă ar voi, el ar putea să-1 smulgă pe om din mormânt. Unii psalmi fac aluzie la această minune: „Scos-ai din Şeol sufletul meu, mântuitu-m-ai de cei ce se pogoară în groapă" (29: 3); „De aceea nu voi muri, ci voi trăi [...]; De certat m-a certat Iahve, dar morții nu m-a dat" (117:18). Sunt singurele aluzii la învierea morților înainte de robia babiloniană (587-538 î.Hr.) când o parte a populației va fi supusă influenței eshatologiei iraniene (cf. partea a II-a)1().

„Sclav" sau „servitor" al lui Iahve, omul trebuie să trăiască în frica de Dumnezeul său. Supunerea este actul religios

perfect. Dimpotrivă, păcatul este nesupunerea, încălcarea comandamentelor. Totuşi, conştiinţa precarităţii nu exclude încrederea în Iahve, nici bucuria născută de binecuvântarea divină. Dar raporturile Dumnezeu-om nu depăşesc acest stadiu: unio mystica a sufletului cu Creatorul lui este de neconceput de teologia Vechiului Testament. Recunoscându-1 drept creator şi suveran absolut, omul ajunge să cunoască cel puţin anumite atribute ale lui Dumnezeu. Deoarece Legea (Torăh) proclamă cu precizie voinţa divină, esenţialul este de a urma Comandamentele, adică de a se comporta în conformitate cu dreptatea sau justiţia (sedhek). Idealul religios al omului este de a fi „drept", de a cunoaşte şi a respecta Legea, ordinea divină. După cum spune profetul Miheia (6: 8): „Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Iahve cere de la tine: dreptate, iubire şi milostivire şi cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău". Păcatul face să se piardă binecuvântarea (berâkhâh). Dar pentru că păcatul face parte din condiţia umană, şi deoarece Iahve, în ciuda severităţii sale, este milostiv, pedeapsa nu este niciodată definitivă.
9 „Dreptatea" se apropie de măsaru babilonian si de ma'at egipteană; cf. H. Ringgren, Word and Wisdom, pp.49sq., 58.
10 Dar ideea învierii era deja pregătită de către teologie (atotputernicia lui Iahve) si de anumite credinţe si rituri canaaneene; cf. H. Riesenfeld, The resurrection în Ez. XXXVII, pp. 5 sq.; G. Widengren, Sakrales Konigtum, p. 46; H. Ringgren, La religion d'Israel, p. 261.

115. Iov, dreptul pus la încercare
Un exeget considera că „întâlnirea dintre putere şi bunătate rezumă felul în care Vechiul Testament îl concepe pe Dumnezeu"11. E îndoielnic ca toţi cititorii Cărţii lui Iov vor subscrie la această judecată. Povestea este de o tragică simplitate12: e vorba de lovirea unui om drept, de care Iahve era foarte mândru. „Uitatu-te-ai la robul meu, Iov? — se adresează Dumnezeu lui Satan, „acuzatorul" ceresc — că nu este nici unul ca el pe pământ fără cusur şi drept temător de Dumnezeu şi care să se ferească de ce este rău" (1: 8). Dar Satan ripostează spunând că devoţiunea lui Iov se explică prin prosperitatea sa, adică prin binecuvântarea divină, şi atunci Iahve îi dă voie „acuzatorului" să-1 pună la încercare pe servul său cel mai credincios. Iov îşi pierde copiii şi averea, şi, lovit de „bubat negru din tălpile picioarelor până în creştetul capului", îşi găseşte culcuş în locul unde se aruncau gunoaiele. Se plânge, blestemându-şi ziua în care s-a născut, dar nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Trei prieteni se apropie şi cuvântându-i îndelung, încearcă să-i arate că prin însuşi faptul că suferă deci e pedepsit, vina sa e dovedită. Prin urmare, el trebuie să recunoască şi să-şi mărturisească „păcatele". Dar Iov respinge explicaţia nefericirii sale prin doctrina retribuţiei. El ştie că „omul nu poate avea dreptate împotriva lui Dumnezeu" (9: 2) că Iahve „nimiceşte deopotrivă şi pe cel desăvârşit şi pe cel viclean" (9: 22); totuşi, adresându-se lui Dumnezeu, el îndrăzneşte să-i zică: „Tu ştii bine că sunt nevinovat şi că nimeni nu mă poate scăpa din mâna ta!" (10: 7). El nu înţelege de ce Dumnezeu se înverşunează împotriva propriei sale creaţii (10: 8-22), căci Iov nu se îndoieşte deloc de caracterul derizoriu al oricărei existenţe umane: „Vrei oare să înspăimânţi o frunză pe care o bate vântul, să te îndârjeşti împotriva unui pai uscat?" (13: 25). Dar el nu reuşeşte să identifice natura greşelii sale: „Câte greşeli şi câte păcate am săvârşit? Dă-mi pe faţă călcarea mea de lege şi păcatul meu!" (13: 23)l3.
Unul dintre prietenii lui Iov condamnă acest limbaj, căci, prin definiţie, creatura este vinovată: „Ce este omul ca să se creadă curat, şi cel născut din femeie ca să se creadă neprihănit, dacă Dumnezeu nu are încredere nici în sfinţii săi, şi dacă Cerurile nu sunt destul de curate înaintea ochilor săi?" (15: 14-15). Dar Iov repetă că e vorba, în cazul său, de o hotărâre personală a lui Iahve, al cărei sens lui îi scapă (19: 6-7). Când un alt prieten îi vorbeşte de pedepsirea celor păcătoşi, Iov îi reaminteşte că răii, cei care nu îl slujesc pe Dumnezeu „rămân în viaţă" şi prosperă (21: 7-16). Dacă ar şti cum să ajungă la El, Iov ar deschide pricina sa în faţa lui Iahve, i-ar vorbi despre păcătoşii rămaşi nepedepsiţi — dar Domnul este depărtat, absent, invizibil (23, 24). Tocmai pentru că nu îşi părăseşte credinţa şi încrederea sa în Dumnezeu, Iov declară: „până când o fi să-mi dau duhul nu mă voi lepăda de nevinovăţia mea. Ţin cu tărie la dreptatea mea şi nu o voi lăsa să-mi scape; inima mea nu se ruşinează de zilele pe care le-am trăit" (27: 5-6). Totuşi Iov strigă şi Dumnezeu nu răspunde: „sunt în faţa ta şi tu nu mă vezi. Te-ai făcut cu mine fără milă..." (30: 20-21).
Un al patrulea prieten, Elihu, „foarte tânăr", intervine cu violenţă. El e indignat că Iov a putut că zică: „Eu sunt curat, şi fără nici o vină; sunt fără de prihană şi n-am nici o greşeală" (33: 9). Căci, proclamă Elihu, „Dumnezeu nu făptuieşte răul, şi cel Atotputernic nu strâmbă dreptatea" (34: 12); el nu îl loveşte pe omul fără pată (36: 5). După lungul discurs al lui Elihu14,
11 A. Weiser, Die Psalmen (1950), p. 308, citat de H. Ringgren, p. 137.
12 Data redactării este incertă. Deşi textul aşa cum îl cunoaştem pare postexilic, conţinutul este vechi.
13 Imposibilitatea de a-şi înţelege vina constituie tema centrală a lamentaţiilor lui Iov. „Totuşi, împotriva sărmanului nu ridicam mâna mea când striga către mine, în nenorocirea lui. N-am plâns oare si eu împreună cu cel care-şi ducea viaţa greu? Sufletul meu nu căina pe cel sărman?" (30: 24-25). „Umblat-am oare întru minciună şi picioarele mele au zorit întru înşelăciune?" (31: 5) „Datu-m-am oare în lături când săracul dorea ceva şi lăsat-am să se stingă de

planşete ochii văduvelor? Mâncăm oare singur bucata mea de pâine şi orfanului nu-i dădeam din ea?" (31: 16-17; cf. 31: 19-34).
14 Această cuvântare pare să fie o interpolare.

răspunsul lui Iahve dezamăgeşte prin caracterul său impersonal. Dumnezeu vorbeşte „din sânul vijeliei" (38: 1), într-o veritabilă teofanie, dar el ignoră întrebările lui Iov. Iahve se mulţumeşte să-i reamintească atotputerea sa, opera sa cosmică, complexitatea Universului, varietatea infinită a manifestărilor vieţii. După ce a evocat marile structuri cosmice şi legile care guvernează Cerurile şi Pământul, Iahve îi vorbeşte despre lei, ţapi şi alte făpturi cărora el le asigură viaţa şi înmulţirea după ce i-a modelat fiecăreia forma sa particulară şi modul său specific de comportare. Şi el conchide apostrofându-1: „Cel ce judeca pe Dumnezeu va răspunde ceva?" (40: 2). în zadar încearcă Iov să se refugieze în tăcere: „Am fost uşuratic, ce răspuns să-ţi mai dau? Voi pune mâna pe gura mea" (40: 4).
Intr-un al doilea cuvânt, Iahve îi descrie pe larg fiara Behemot şi monstrul Leviathan. Răspunzându-i, Iov arată că a înţeles sensul secret al lecţiei lui Iahve: însăşi existenţa Universului este un miracol, modul de a fi al Creatorului desfide înţelegerea, ţelul actelor sale rămâne de nepătruns. „Ştiu că poţi să faci orice... Am vorbit fără să înţeleg despre lucruri prea minunate pentru mine şi pe care nu le ştiu... Din spusele unora şi altora auzisem despre tine, dar acum ochiul meu te-a văzut. Pentru aceea mă urgisesc eu pe mine însumi şi mă pocăiesc în praf şi în cenuşă" (42: 1-6). în cele din urmă, Iov s-a recunoscut vinovat faţă de Dumnezeu. De îndată Dumnezeu i-a restaurat starea, i-a înapoiat îndoit toate averile şi Iov a trăit până la vârsta de o sută patruzeci de ani (42: 7-17).
După trei milenii, această carte febrilă, enigmatică şi neliniştită continuă să pasioneze. Faptul că Dumnezeu s-a lăsat ispitit de Satan tulbură încă multe suflete naiv religioase. Totuşi, Iov 1-a înţeles bine: dacă totul depinde de Dumnezeu, şi dacă Dumnezeu este impenetrabil, este imposibil să-i judecăm actele: este imposibil, aşadar, să-i judecăm atitudinea faţă de Satan. Lecţia secretă a lui Iahve depăşeşte „cazul Iov". Ea se adresează tuturor acelora care nu ajung să înţeleagă prezenţa — şi triumful — răului în lume. Pe scurt, pentru omul credincios, Cartea lui Iov este o „explicaţie" a răului şi a injustiţiei, a imperfecţiunii şi a terorii, întrucât totul este vrut şi guvernat de Dumnezeu, tot ceea ce i se întâmplă credinciosului este încărcat de semnificaţie religioasă. Dar ar fi zadarnic — şi în acelaşi timp lipsit de pietate — să crezi că, fără ajutorul lui Dumnezeu, omul este capabil să sesizeze „misterul nedreptăţii.
116. Vremea profeţilor
„Acela care astăzi se numeşte «proroc» (nâbi), înainte se numea «văzător»" (I Regi, 9: 9). în fapt, tradiţia de „vizionar" (ro'eh) din perioada nomadă a fost modificată, după cucerire, sub influenţa nâbîim-ilor, pe care israeliţii i-au găsit în Palestina. Către ~ 1000, „vizionarii" iahvişti (precum Nathan) şi nâbîim-ii coexistau încă (I Regi, 10: 5). Treptat, cele două funcţii au fuzionat şi rezultatul final a fost profetismul clasic vechi-testamentar. Ca şi nâbîim-ii, profeţii erau asociaţi sanctuarelor şi cultului şi aveau experienţe extatice.
Ilie şi Elisei ilustrează perioada de tranziţie, dar vocaţiile şi activităţile lor religioase anunţă de pe acum profetismul clasic. Ilie îşi face apariţia în Regatul de nord, sub regii Ahab şi Ahazias (-- 874-850). El se răscoală împotriva politicii lui Ahab. Acesta voia să-i integreze pe israeliţi şi pe canaaneeni acordându-le drepturi egale şi încurajând sincretismul religios cu cultul lui Baal sau Malkart, cult protejat de regina Izabel, originară din Tyr. Ilie îl proclamă pe Iahve suveran unic în Israel. Iahve, şi nu Baal, este cel care dă ploaia şi asigură belşugul ţării, în faimosul episod de pe muntele Cârmei, când Ilie se angajează în duel cu profeţii lui Baal ca să pună capăt unei secete de trei ani, el demonstrează neputinţa zeului canaanean de a aprinde

altarul sacrificial, şi pornind de aici, de a aduce ploaia15, în plus, Ilie proferează violent la adresa regelui Ahab, care a ucis pe unul din supuşii săi pentru a-şi însuşi via acestuia, şi îi prevesteşte o moarte violentă (E Regi, 21). Faima postumă a lui Ilie îl apropie de Moise. Legenda ni-1 arată răpit de Iahve la cer într-un car de foc (IV Regi, 2: 2 sq.). Biografia lui Elisei, discipol şi succesor al lui Ilie, abundă în episoade miraculoase (cf. IV Regi, 2: 19) sq.; 4: l sq. etc.). Spre deosebire de Ilie, Elisei adună un grup de profeţi în jurul său. Dar, ca şi Ilie, el participă activ la viaţa politică, dă oracole regelui şi chiar îl întovărăşeşte la război (IV Regi, 3: 11).
Lăsând la o parte ghicitorii şi vizionarii ambulanţi, se disting două categorii de profeţi: primul grup este constituit de către profeţii cultuali: ei locuiesc în preajma templelor şi participă la rituri alături de preoţi16. Aceştia sunt profeţii de curte, asociaţi sanctuarelor regale. De multe ori ei prezic regelui victoria dorită (cf., de exemplu, HI Regi, 22). Această însemnată categorie de profeţi profesionişti îi cuprinde pe aceia care sunt cunoscuţi în Vechiul Testament, ca profeţi mincinoşi.
Mai important pentru istoria religioasă a lui Israel este al doilea grup, constituit de marii profeţi scripturari, de la Amos la „Al doilea Isaia". Aceştia nu-şi proclamă mesajul în calitate de membri ai unei profesiuni, ci în numele unei

vocații speciale. Ei nu reprezintă anumite clanuri sau anumite sanctuare, nici pe regi, ci se declară trimişi ai lui Dumnezeu17. Vocația lor este decisă de un apel direct al lui Iahve. După cum relatează Ieremia: „Fost-a cuvântul Domnului către mine şi mi-a zis: «înainte de a te urzi în pântece te-am cunoscut; înainte de a ieşi din pântece, te-am sfințit; şi te-am rânduit proroc pentru popoare»" (Ier., I: 4 sq.). La rândul său, Isaia a văzut într-o zi în templu pe „Domnul Iahve stând pe un scaun înalt", înconjurat de Serafimi, şi i-a auzit vocea zicând: „Pe cine îl voi trimite şi cine va merge pentru noi?". Isaia a răspuns: „lată-mă, trimite-mă pe mine!" Şi Dumnezeu i-a poruncit ce să spună poporului (îs., 6: 1-10). Apelul este ascultat în pofida opoziției auditoriului (cf. Osea, 9: 7; Ezechiel, 12: 21 sq.), dar se întâmplă ca propovăduirea să fie întreruptă prin forță (Amos, 7: 10 sq.) sau de către profetul însuşi când el consideră că şi-a ratat misiunea (îs., 8: 16-18).
Toți marii profeți sunt sincer şi pasionat convinşi de autenticitatea vocației lor şi de urgența mesajului lor. Ei nu se îndoiesc deloc de faptul că proclamă însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, căci ei au simțit mâna lui Iahve ori spiritul său (ruah)1* punându-li-se pe creştet. Posesia divină se manifestă uneori prin extaz, deşi exaltarea ori transa extatică nu pare indispensabilă19. Unii profeți au fost chiar acuzați de „nebunie" [precum Osea (9: 7): „profetul este un nebun, un rătăcit, omul cu Duhul lui Dumnezeu"], dar nu se poate vorbi de o adevărată afecțiune psihopatologică. Este vorba de zguduiri afective provocate de prezența terifiantă a lui Dumnezeu şi de gravitatea misiunii pe care profetul şi-a asumat-o. Fenomenul este bine cunoscut, de la „bolile inițiatice" ale şamanilor până la „nebunia" marilor mistici din toate religiile, în plus, la fel ca şi „specialiştii sacrului" din societățile arhaice şi tradiționale, profeții sunt înzestrați cu facultăți divinatorii20 şi fac dovadă de puteri miraculoase de natură magică: el învie morții, hrănesc
15 Duelul face parte dintr-un război religios: aşa cum Izabel dăduse ordin să fie masacrați profeții lui lahve, Ilie, după victoria sa, cere poporului să pună mâna pe cei 450 de profeți ai lui Baal. Ilie „i-a dus la pârâul Chişonului şi i-a înjunghiat acolo" (III Regi, 18:40).
16 Eşantioane din discursurile lor se găsesc în unii Psalmi (fs. 2, 21; 81; 110; 132) şi în cărțile profeților Naum şi Avacum.
17 Cf. G. Fohrer, History oflxraelite Religion, pp. 237 sq. şi bibliografiile înregistrate la pp. 235 şi 238, n. 2.
18 Cf. S. Mowinckel, „The «Spirit» and the «Word» in the pre-exilic reforming prophets"; A. Haldar, Associations of cult prophets among the ancient Semites, pp. 115 sq.
19 Cf. bibliografiile înregistrate de H. Ringgren, La religion d'Israel, p. 268, n. l şi G. Fohrer, op. cit., p. 234, n. 17. Extazul era mai răspândit printre nâbîim (Fohrer, op. cit., p. 234).
20 Ilie prevede moartea iminentă a regelui Ohozia (IV Regi, I: 2 sq.); Elisei ştie unde să găsească apa în pustiu (IV Regi, 3: 16-17) şi ştie că regii au poruncit să-1 ucidă (IV Regi, 6: 32); el cunoaşte cuvintele pronunțate de regele Damascului în dormitorul său (IV Regi, 6: 32).

mulțimile cu o cantitate minimă de alimente, îmbolnăvesc anumite persoane21. Numeroase gesturi îndeplinite de profeți au o valoare simbolică: Ilie îşi aruncă mantaua peste Elisei (III Regi, 19: 19-21); ascultând porunca lui Iahve, Ieremia sparge un urcior de lut pentru a arăta ruina viitoare a lui Israel (Jer., 19: 10 sq.); el poartă un jug pentru a convinge poporul
să se supună regelui Babilonului (27)22.
Dar, oricare ar fi fost izvorul inspirației lor (vis, viziune, auzire ori cunoaştere miraculoasă etc.), ceea ce primeau profeții era întotdeauna cuvântul lui Iahvc. Aceste revelații, directe, personale, erau evident interpretate în lumina credinței lor profunde şi transmise după anumite modele tradiționale.
Profeții preexilici se caracterizează prin aceea că ei anunță îndeosebi judecata Domnului împotriva lui Israel: Iahve va trimite cuceritori nemiloşi ca să-1 nimicească: Domnul va folosi marile Imperii militare ca instrumente de pedepsire împotriva propriului său popor, care 1-a trădat. Se poate descifra şi o promisiune de nădejde în această judecată teribilă? S-a crezut a se putea recunoaşte în profetismul vechi-testamentar o variantă a alternanței bine cunoscute în Orientul Apropiat, între „vremi de restrişte" şi „vremi de bucurie", dar această schemă nu pare să se aplice la toate exemplele invocate23. După cum vom vedea (§ 118), singura speranță rezidă în „rămăşița" poporului ales, care va supraviețui catastrofei. Cu această „rămăşiță" Iahve va încheia un nou legământ.
117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit
, Amos şi-a împlinit propovăduirea sub domnia lui Ieroboam II (~780/782-733/746). El nu era un nabi de profesie. „Eram păstor şi cultivam sicomori. Şi de la turmă m-a luat Iahve şi rni-a zis: «Du-te şi proroceşte în poporul meu, Israel!»" (7: 14-15). El anunță că Dumnezeu va judeca popoarele vecine — Damasc, Gaza şi Filistia, Tyr şi Fenicia — care au păcătuit împotriva moralei. Ceea ce înseamnă că toate neamurile se află sub jurisdicția lui Iahve. Totuşi Amos tună mai ales împotriva lui Israel, a Regatului de nord, împotriva injustițiilor sociale şi a infidelității sale religioase. Bogații „au vândut pe cel drept... şi zdrobesc în pulbere capul celui sărman" (2: 6-7). Dar bogățiile lor vor fi nimicite (4: 7-11). în zadar aceşti păcătoşi sătui îşi înmulțesc jertfele. Amos aude şi repetă cuvintele lui Iahve:

„Urât-am, dispreţuit-am prăznuirile voastre... Când îmi veţi aduce arderi de tot şi prinoase nu le voi binevoi şi la jertfele de mântuire grase ale voastre nu voi pleca ochii" (5: 21 sq.). Ceea ce aşteaptă Domnul de la credincioşii săi este judecata şi dreptatea (5: 24-25).
Pe de altă parte, cultul a fost alterat de către introducerea elementelor orgiastice canaaneene (5: 26; 8: 14). Venerarea pur exterioară a locurilor sfinte este zadarnică. „Veniţi la Betel şi păcătuiţi şi în Ghilgal înmulţiţi fărădelegile!" (4: 4). Numai o reîntoarcere la credinţă poate aduce salvarea: „Căutaţi binele şi nu răul, pentru ca să fiţi vii, şi astfel Iahve, Dumnezeu Savaot, va fi cu voi precum ziceţi că este!... Poate că Iahve se va milostivi de cei rămaşi ai lui losif' (5: 14—15)24.
Ca şi Amos, Osea, contemporanul său mai tânăr, predică în Regatul de nord. Vocaţia sa şi sensul mesajului său profetic par legate de vicissitudinile căsătoriei lui. Dar interpretarea
21 Vezi exemplele citate de G. Fohrer, p. 233.
22 Cf. G. Fohrer, Die symbolische Handlungen cler Propheten.
23 Cf. H. Ringgren, op. cit., p. 271.
24 Oracolele de restaurare şi de fecunditate paradisiacă, ce încheie cartea (9: 11-15) contrastează atât de puternic cu condamnarea de atâtea ori repetată, încât te poţi îndoi de autenticitatea lor: cf. H. Ringgren, op. cit., p. 280: totuşi, G. von Rad le consideră drept autentice, Old Testament Theology, II, p. 138.

câtorva din aluziile care se găsesc în textul discursurilor sale este foarte controversată, în prima sa expunere (I: 2-9), Iahve i-a poruncit să se însoare cu „o femeie desfrânată", ce îi va naşte copii, cărora le va da nume simbolice — „Ne-Iubita" şi „Nu Este Poporul Meu" — pentru a proclama în mod public că Iahve nu mai iubeşte poporul lui Israel şi că acesta nu mai e poporul său. în a doua povestire (3: 1-5), Iahve îi spune să se căsătorească, a doua oară, cu „o femeie desfrânată, iubită de un ibovnic aşa precum Iahve, Dumnezeu Savaot, iubeşte pe Israel deşi ei se întorc spre dumnezei străini". Probabil că prima soţie era o femeie care participase la riturile canaaneene ale fertilităţii. Cât despre a doua, aleasă în pofida trecutului ei detestabil, ea trebuia să indice atitudinea binevoitoare a lui Iahve, gata să-1 ierte pe Israel.
Oricum ar fi, proclamaţia lui Osea este dominată de amărăciunea lui Dumnezeu în faţa trădării poporului său. Israel a fost soţia lui Iahve, dar ea i-a fost necredincioasă, a devenit „desfrânată", altfel spus, s-a abandonat zeilor canaaneeni ai fertilităţii. Israel ignoră că fertilitatea este un dar al lui Iahve. „Ea a zis: «Duce-mă-voi după iubiţii mei, cei care îmi dau pâine, apă, lână şi in, untdelemn şi băuturi». Ea nu şi-a dat seama că eu am fost acela care i-am dat ei grâul, mustul, untdelemnul proaspăt, şi i-am înmulţit argintul şi aurul pe care 1-au întrebuinţat pentru Baali!" (2: 7-10). Regăsim iarăşi, exacerbat, conflictul dintre Baal şi Iahve, dintre o religie de structură cosmică, şi fidelitatea pentru un Dumnezeu unic, creator al lumii şi stăpânitor al istoriei.
Osea atacă neistovit sincretismul Baal-Iahve. „Au săvârşit destrăbălări, depărtându-se de Dumnezeul lor. Aduc jertfe pe vârfurile munţilor şi tămâieri pe înălţimile colinelor, sub stejari, plopi şi terebinţi" (4: 12-13). Israel şi-a uitat istoria: „Când Israel era copil, eu îl iubeam, şi din Egipt am chemat pe fiul meu. Dar cu cât îi chemam, cu atât fugeau dinaintea mea" (11: 1-2). Mânia provocată de nerecunoştinţa continuă izbucneşte. Pedeapsa va fi teribilă: „De aceea voi fi pentru ei ca un leu şi-i voi pândi, pe cale, ca o panteră şi mă voi azvârli asupra lor ca o ursoaică lipsită de puii ei şi le voi sfâşia învelişul cel tare al inimii lor; leii să-i mănânce şi animalele sălbatice să-i sfârtece" (13: 7-9). Cultul pur exterior nu slujeşte la nimic „căci milă voiesc, iar nu jertfă şi cunoaşterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot" (6: 6). Locurile înalte, unde sunt celebrate ceremoniile sincretiste, vor fi distruse (10: 8). Singura salvare este o întoarcere sinceră către Iahve. „întoarce-te Israele, la Iahve, Dumnezeul tău, căci tu te-ai poticnit din pricina fărădelegii tale. Ziceţi-i lui: lartă-ne orice fărădelege ca să ne bucurăm de milostivirea ta..." (14: 2-3). Osea este conştient de faptul că decăderea lor nu le dă voie păcătoşilor „să se întoarcă la credinţa în Dumnezeul lor" (5: 4). Totuşi, iubirea lui Iahve este mai puternică decât mânia sa: „Nu voi dezlănţui arşiţa mâniei mele... căci eu sunt Dumnezeu Atotputernic şi nu om: eu sunt Sfântul în mijlocul tău şi nu voi veni să te nimicesc" (11: 9). El vrea să ducă seminţia lui Israel „în pustiu şi să vorbească inimii ei... Si ea va fi voioasă ca în vremea tinereţii ei, ca în ziua când tu ai scos-o din pământul Egiptului. Şi va fi în vremea aceea, că ea mă va numi «Bărbatul meu»... Si te voi logodi cu mine pe vecie: te voi logodi mie după dreptate şi bună cuviinţă, întru bunătate şi dragoste" (2: 16-21). Aceasta va fi o întoarcere la începuturile căsătoriei mistice dintre Iahve şi Israel. Această iubire conjugală anunţă deja credinţa în mântuire: graţia lui Dumnezeu nu aşteaptă convertirea omului, ci o precede25. Să adăugăm că simbolismul conjugal va fi utilizat de către toţi marii profeţi, de după Osea.
25 Cf. G. Fohrer, op. cit., p. 250 şi n. 17 (bibliografie), în chip paradoxal, imageria maritală folosită de Osea este tributară cultelor canaaneene ale fertilităţii pe care le combate; cf. H. Ringgren,o/>. cit., p. 283. Vezi, totuşi, Andre Neher, L'essence du prophetisme, pp. 247 sq., asupra semnificaţiei „existenţiale" a simbolismului conjugal în gândirea religioasă ebraică. Traducerea experienţei mistice în termeni de unire conjugală va fi preluată în

interpretările ebraice şi creştine ale Cântării Cântărilor, şi mai ales în teologia mistică a Contra-Reformei, în mistica vaisnava, în schimb, unirea mistică între suflet si Dumnezeu este ilustrată de iubirea adulteră dintre Radha si Krishna.

118. Isaia: „o rămăşiţă din Israel" se va întoarce
Dincolo de similitudinea vocaţiei lor, fiecare dintre marii profeţi scripturari se distinge prin modul existenţei sale, prin felul în care îşi asumă destinul. Isaia a trăit şi 1-a auzit pe Dumnezeu în Templul de la Ierusalim în 746 sau 740 î.Hr. Soţia lui era şi ea profeteasă şi el a avut discipoli ca şi nâbîim-tt profesionişti26. Şi-a rostit ultimul discurs în anul ~ 701. La început, Isaia critică mai ales situaţia socială şi morală a regatului lui Iuda şi Israel. El nu ezită chiar să-i atace pe rege şi pe înalţii demnitari (cf. 3: 12-15). El anunţă că judecata lui Dumnezeu nu va cruţa pe nimeni (2: 12-17; 1-9). Ca şi predecesorii săi, el declară că numai cultul nu e suficient: „Ce-mi foloseşte mulţimea jertfelor voastre? M-am săturat de arderile de tot cu berbeci şi de grăsimea viţeilor şi nu mai vreau sânge de tauri, de miei şi de ţapi" (l: 11). Rugăciunea este vană, căci, „mâinile voastre sunt pline de sânge" (l: 15). Singura devoţiune constă în a săvârşii dreptatea şi a face binele: „învăţaţi să faceţi binele, căutaţi dreptatea, ajutaţi pe cel apăsat, faceţi dreptate orfanului, apăraţi pe văduvă!" (1: 17).
Atacul asirian împotriva Siriei şi a Palestinei introduce un element nou în propovăduirea lui Isaia. în aceste grave evenimente militare şi politice, profetul vede intervenţia lui Iahve în istorie: Asiria nu e decât instrumentul voinţei acestuia. După Isaia este vorba de răzbunarea divină: Iahve este pe punctul de a pedepsi necredinţa religioasă mărită de nedreptatea socială şi de prăbuşirea valorilor morale. Acesta este motivul pentru care se opune politicii externe a regelui. Coaliţiile şi manevrele politice sunt himere. Nu e decât o singură nădejde: credinţa şi încrederea în Iahve. „Dacă nu credeţi, veţi fi zdrobiţi!" (7: 9 b). Credinţa în Iahve şi nu ajutorul Egiptului este ceea ce poate să ajute (31: 1-3). Pentru a-1 încuraja pe rege, Isaia anunţă „un semn al Domnului": „fecioara este grea şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Emmanuel" (7: 14). înainte ca acest copil „să ştie să dea la o parte răul şi să aleagă binele", Iahve va face minuni nenumărate (7: 16 sq.). Acest oracol a trezit nenumărate interpretări27. Speculaţia teologică creştină a văzut în numele copilului „Emmanuel" („Dumnezeu e cu noi") vestirea naşterii lui Hristos. Oricum, sensul mesianic este evident: Iahve va scoate din spiţa lui David un rege drept care va fi triumfător şi ai căror urmaşi vor domni în veci.
Când regele din Assur a năvălit în Palestina, Isaia nu mai vede în el un instrument al lui Iahve, ci un simplu tiran lacom de putere (10: 5-15). Prin urmare, el va fi la rându-i nimicit (14: 23-25). Profetul revine neobosit asupra puterii si suveranităţii lui Dumnezeu şi anunţă, „ziua lui Iahve", când Domnul va judeca lumea (2: 12-17). De aceea el condamnă nu numai trufia regelui din Assur, ci şi păcatele sociale şi politice ale lui Iuda — oprimarea săracilor (3: 12-15), luxul (3: 16-24) şi desfrâul (5: 11-l3), nedreptatea (5: l-7,23), răpirea ogoarelor (5: 8-10) — păcate pe care le consideră tot atâtea acte de răscoală împotriva lui Iahve (l: 2-3). El îi condamnă, de asemenea, pe răii cârmuitori (28: 14-22) şi pe preoţii şi profeţii cultuali, care râd de el (28: 7-13).
Isaia crede în invulnerabilitatea Sionului: muntele sfânt a fost şi va fi ocrotit de către Iahve împotriva tuturor asalturilor duşmanilor (14: 24-32; 17: 2-14; 29: 1-8 etc.) El păstrează, de asemenea, speranţa unei „rămăşiţe a lui Israel" care „se va întoarce la Dumnezeul cel puternic" (10: 20-21)28. Dar esenţa mesajului său n-a fost urmată, şi profetul nu îşi ascunde dezamăgirea.
26 Trebuie să arătăm că numai primele 39 de capitole ale cărţii care îi poartă numele îi aparţin. Restul este constituit din diverse oracole care nu sunt anterioare secolului al Vl-lea; cele mai importante sunt „Deutero-Isaia" (cap. 40-55) şi „Trio-Isaia" (cap. 56-66). Un anumit număr de fragmente au fost introduse şi mai târziu în cartea lui Isaia (de exemplu, apocalipsa din cap. 24—27).
27 Vezi bibliografia esenţială în H. Ringgren, op. cit., p. 286, n. l. în plus, A. Neher, op. cit., pp. 228 sq.
28 Isaia îi dă primului său fiu numele Şear-Iaşub, „o rămăşiţă se va întoarce".

Ultimul său discurs preveşteşte ruina „ţarinilor cele frumoase, a viilor rodnice"; „în toate casele de petrecere şi în vesela cetate" vor creşte spini şi ciulini „căci palatul va fi pustiu, cetatea cea zgomotoasă, părăsită..." (32: 9-14).
119. Făgăduinţa dată lui Ieremia
Originar dintr-o familie de preoţi, Ieremia şi-a asumat vocaţia în ~ 626 şi a practicat-o, cu întreruperi, timp de patru decenii, într-un pasaj celebru, el relatează împrejurările alegerii sale (1: l sq.). Şovăind înaintea grelei sarcini, el invocă vârsta sa fragedă: „Eu nu ştiu să vorbesc pentru că sunt încă tânăr" (1: 6). Dar Domnul i-a atins gura şi 1-a întărit (1: 9 sq.). Primele cuvântări ale lui Ieremia sunt dominate de un motiv excepţional de dramatic: catastrofa iminentă produsă de un „popor din ţara de la miazănoapte": Ei „ţin în mână arcul şi suliţa, şi sunt cruzi şi neînduraţi..." (6: 22-23). Ar fi în van să căutăm modelul istoric al acestor călăreţi cruzi. „Poporul din ţara de la

miazănoapte" se încadreză printre imaginile distrugerii totale. Căci invazia va ruina definitiv țara. „Mă uit la pământ şi iată: e dărăpănat şi pustiu; caut la ceruri şi iată: nu-i lumină în ele" (4: 23). Reducerea la haos va fi pedeapsa divină dată necredinței religioase; ea pregăteşte totuşi o nouă creație, Noul Legământ pe care Ieremia îl va proclama mai târziu. Căci Iahve este milostiv şi profetul transmite apelul său: „întoarceți-vă, copii răzvrătiți, şi eu voi vindeca neascultarea voastră!" (3: 22; cf., de asemenea, 4: l sq.).
în ~ 609, losias murind, fiul său loiachim i-a urmat la tron. El s-a arătat un despot urât de oameni şi Ieremia n-a şovăit să-1 atace, în piața din fața Templului, el tună contra tuturor acelor care — preoți, profeți, popor — se lasă amăgiți de securitatea iluzorie a activității lor religioase (7: 1-15; 26: l sq.). „Nu vă nădăjduiți în cuvintele amăgitoare: «Aici este biserica lui Dumnezeu!»" (7: 5). în zadar aleargă la Templu cei care au furat, au ucis, au comis adulter, au jurat strâmb, au adus tămâieri Iui Baal, zicându-şi: „lată-ne izbăviți!", ca apoi „să facă iar toate ticăloşiile". Căci Iahve nu este orb (7: 9-11). Domnul le aminteşte soarta sanctuarului din Silo, distrus de filisteni: Altădată făcusem acolo „să petreacă Numele meu; vedeți ce am făcut eu cu el, din pricina necredinței poporului meu Israel" (7: 12-13). Ieremia a fost prins şi probabil că, fără protecția unor înalți demnitari, ar fi fost condamnat la moarte (26: 10 sq.). Multă vreme după aceea, profetul n-a mai putut să vorbească în public29.
Ultima etapă a propovăduirii lui Ieremia a început în - 595, când Nabucodonosor a cucerit Ierusalimul şi a deportat o parte a elitei iudaice. Pe când noul rege Zedekia pregătea o revoltă cu ajutor din Egipt, Ieremia se străduia să liniştească poporul. Arestat şi închis ca trădător, el a fost eliberat mai târziu de către babilonieni, îndată după aceasta, el pleacă în Egipt împreună cu un grup de compatrioți care se expatriau (cap. 37-39). Adresează un ultim discurs „către toți iudeii care trăiau în pământul Egiptului" (44: 1). Prin gura profetului său, Domnul le-a reamintit toate catastrofele recente: „Ați văzut tot necazul ce 1-am adus eu asupra Ierusalimului şi asupra tuturor cetăților Iudeii: iată acelea acum sunt pustii şi nimeni nu mai locuieşte într-însele" (44: 2). în zadar a trimis Dumnezeu pe „robii săi", prorocii; poporul stăruia în păcatele sale (44: 4 sq.). în fine, Iahve mai vesteşte o distrugere: „restul iudeilor" stabiliți în Egipt vor fi şi ei nimiciți (44: 12 sq.).
29 La somația lui Iahve, el si-a consemnat pe un sul prorocirile de nenorocire, într-o zi, servitorul său Baruh a vrut să citească unele pasaje în Templu, dar a fost oprit, cartea i-a fost dusă regelui care a ars sulul. Dar Ieremia a dictat o nouă carte (cap. 36).

Una din caracteristicile mesajului lui Ieremia este marele număr de confesiuni şi aluzii la sentimentele sale personale30. El îndrăzneşte să-i spună lui Dumnezeu: „Au fi-vei tu pentru mine ca un izvor amăgitor, şi ca o apă înşelătoare?" (15: 18). Ca şi Iov, el întreabă: „Pentru ce calea necredincioşilor este cu izbândă şi pentru ce toți călcătorii de lege sunt în fericire?" (12: 1). El vrea să înțeleagă căile Domnului31. Totuşi, în ciuda catastrofelor pe care le prezice şi care se adeveresc, Ieremia nu-şi pierde încrederea în răscumpărare, chiar într-o nouă Creație. Asemeni olarului, Iahve poate să-şi distrugă opera, dar e în stare să facă un vas şi mai bun (18: 6 sq.). într-adevăr, Dumnezeu anunță, prin gura profetului său, un nou Legământ: „Iată vin zile, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou... Voi pune legea mea înlăuntrul lor şi pe inimile lor o voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (31:31,33).
Amos aştepta mântuirea de la un nou act de dragoste al lui Dumnezeu, care va da posibilitatea întoarcerii lui Israel „la zilele tinereții sale". Ieremia îndrăzneşte să spere o regenerare radicală a omului. Căci, „Tu o ştii, Iahve, că nu e în voia omului calea lui..." (10: 23). De aceea, Dumnezeu promite poporului său regenerarea viitoare. „Le voi da o inimă şi o cale, ca să se teamă de mine în toate zilele vieții, spre binele lor şi spre binele copiilor de după dânşii. Voi încheia cu ei legământ veşnic după care nu mă voi mai întoarce de la ei, ci le voi face bine..." (32: 39-40). Ceea ce echivalează cu o nouă creație a omului, idee care va avea urmări considerabile (printre altele, concepția creştină a unui Nou Legământ revelat prin Noul Testament)32.
120. Căderea Ierusalimului; misiunea Iui lezechiel
„Nici n-ar fi putut să creadă, regii pământului şi toți locuitorii lumii, că vrăjmaşul şi apăsătorul ar putea să intre pe porțile Ierusalimului" (Plângeri, 4: 12). Astfel strigă autorul anonim al Plângerilor, martor al căderii Ierusalimului în 587 Î.Hr. „Vezi, Iahve, şi priveşte: cui ai făcut aceasta! Să mănânce femeile rodul pântecelui lor, copiii pe care îi poarta în brațe! Să fie ucişi în templul lui Iahve preotul şi profetul!" (2: 20). Catastrofa a avut consecințe decisive pentru istoria lui Israel şi pentru dezvoltarea iahvismului. Căderea capitalei religioase şi politice însenina dispariția statului şi sfârşitul monarhiei davidice. Templul a fost ars şi ruinat, ceea ce a avut ca rezultat încetarea sacrificiilor. O mare parte a populației a fost deportată. Or, Babilonul era o țară impură, în care cultul nu se putea efectua. Locul Templului a fost luat de către şcoala religioasă, care va deveni cu timpul sinagogă. Comunitatea se aduna periodic pentru rugăciuni, imnuri şi predici. Dar distrugerea Templului reamintea dispariția națiunii. De aceea rugăciunea pentru restaurarea independenței naționale era inseparabil legată de rugăciunea pentru reconstruirea Templului33.
Au fost mulți aceia care, la Ierusalim ori în exil, s-au îndoit de puterea lui Iahve şi i-au adoptat pe zeii cuceritorilor.

Unii s-au îndoit chiar de existenta lui Iahve. Dar pentru alții, catastrofa era dovada supremă a mâniei Domnului, neobosit prezisă de către profeți. A existat o reacție plină de indignare împotriva „profeților optimişti". Dimpotrivă, marii profeți ai

30 Ve/.i mai ales Ieremia \ l: 18-23; 12: 1-6,15: 10-12; 15-21; 17: 12-18; 18-23; 20: 7-18. Ci". H. Ringgren,f;/7. cit., p. 295 şi bibliografiile citate, n. 2 şi 3.

31 Cf. G. von Rad, Old Test. Theol., II, 203 sq.

32 Aşteptarea unui Rege ideal aparţine aceleiaşi speranţe a unui Nou Legământ: „îl voi apropia şi se va apropia de mine" (30: 21).

33 Autorul Psalmului 50 îl roagă pe Dumnezeu sa îl purifice şi să îl elibereze si, în acelaşi timp, „să se zidească zidurile Ierusalimului". „Atunci vei binevoi jertfa dreptății" (20-21).

scripturilor şi-au câştigat prețuirea şi admirația de care fuseseră privați în timpul vieții. Totuşi, elita deportată la Babilon va caută altundeva în tradiția religioasă sprijinul capabil să-1 salveze pe Israel (cf. partea a Il-a).

La Babilon, unde a sosit împreună cu un grup de deportați, în ~ 597, şi-a exercitat până în ~ 571 misiunea religioasă ultimul mare profet, lezechiel. El era preot, ceea ce explică importanța acordată „curățeniei" rituale. Pentru lezechiel, „păcatele", şi în primul rând idolatria, îl făcuseră pe Israel „impur". Iahve va îndeplini izbăvirea poporului său „curățindu-1" cu o „apă curată" (36: 25)34. La început, lezechiel îşi considera sarcina ca o muncă ingrată, dar indispensabilă demistificării: el trebuia să nimicească speranțele primilor deportați iudaici în invulnerabilitatea Ierusalimului şi, prin urmare, sa-i întărească, după zdrobirea oraşului sfânt35. în această primă perioadă a predicării sale, lezechiel anunța apropiatul sfârşit al Ierusalimului, urmare ineluctabilă a necredinței lui Israel. O alegorie (cap. 23) compară Israel şi Samaria (Iuda) cu două surori care, deşi erau iubite de către Iahve, „s-au desfrânat în Egipt, din tinerețile lor" şi şi-au continuat adulterul cu asirienii şi babilonienii.

lezechiel revine continuu la tema femeii adultere pe care totuşi Iahve întârzie să o părăsească din considerație pentru numele ei (cf., de exemplu, cap. 20). Situația privilegiată a lui Israel nu se datorează meritului său: alegerea lui Iahve e cea care 1-a singularizat dintre alte popoare. Dar mai semnificativă decât interpretarea catastrofei istorice ca o criză în unirea conjugală între Dumnezeu şi Israel este ideea omniprezenței lui Iahve. Prezența lui Dumnezeu nu este constrânsă la un anumit spațiu privilegiat. Prin urmare, contează mai puțin dacă cel credincios îl adoră pe Iahve în patria sa ori într-o țară străină. Ceea ce contează este viața sa interioară şi conduita față de semeni. Mai mult decât oricare alt profet, lezechiel se adresează individului36.

După căderea Ierusalimului începe o nouă perioadă în misiunea profetică a lui lezechiel, caracterizată prin speranța în răscumpărarea lui Israel. Pentru Dumnezeu, nimic nu e imposibil. în extaz, lezechiel vede un „câmp plin de oase"; atinse de duh, scheletele „au înviat şi mulțime multă foarte de oameni au stătut pe picioare". Aşa va face Dumnezeu cu casa lui Israel (37: 1-14). Altfel spus, deşi mort, Israel ar putea fi înviat de o minune dumnezeiască, într-un alt oracol (cap. 36), Iahve promite întoarcerea celor deportați, reconstrucția şi înmulțirea poporului. Dar, mai ales, el anunță izbăvirea lui Israel: „Vă voi stropi cu apă curată şi vă veți curați de toate întinăciunile voastre... vă voi da inimă nouă şi duh nou vă voi da. Voi face să umblați după legile mele şi să păziți şi să urmați rânduielile mele. Veți locui în țara pe care am dat-o părinților voştri. Veți fi poporul meu şi eu voi fi Dumnezeul vostru" (36: 25-28). Ca şi la Ieremia, e vorba de un Nou Legământ, implicând, în fond, o nouă creație. Dar pentru că împrăştierea lui Israel punea sub semnul întrebării atotputerea şi renumele Domnului, lezechiel explică această nouă creație prin dorința lui Iahve de a sanctifica „numele meu cel sfânt pe care 1-a necinstit casa lui Israel printre popoare" (36: 21). David, rege şi păstor, „slujitor" exemplar al lui Dumnezeu, va domni peste noul Israel (37: 25 sq., 34: 23 sq.). Şi, în ultimele capitole (40-48), lezechiel descrie în detaliu Templul viitor37 (a cărui imagine el a văzut-o în extaz) şi cultul, aşa cum va trebui să fie celebrat în noul Israel.

34 G. Von Rad, Old Test. TheoL, II, pp. 224 sq.; H. Ringgren, op. cit., p. 300.

35 Cf. G. Fohrer, Die Haptprobleme des Buches Ezechiel, passim.; id., History of Israelite Religion, pp. 317 sq.

36 Cf. G. Fohrer, History, p. 319 şi bibliografia înregistrată, ibid., n. 4.

37 Viziunea extatică a lui lezechiel constituie punctul de plecare al „teologiei Templului" caare va cunoaşte o magnifică dezvoltare în iudaism si în creştinism.

121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei"

Profeții, în ultimii ani ai Exilului şi în perioada postexilică, nu dispar (cf. partea a Il-a). Dar mesajul lor dezvoltă ceea ce s-ar putea numi „teologia salvării" schițată de Ieremia. Putem deci judeca de pe acum rolul profetismului în istoria religioasă a Israelului.

Ceea ce impresionează la profeți, de la început, este critica adusă de către ei cultului şi duritatea cu care atacă

sincretismul, adică influențele canaaneene, ceea ce ei numesc „des-frânarea". Dar această „desfrânare" contra căreia ei nu încetează să fulmineze reprezintă una din formele cele mai răspândite ale religiozității cosmice. Specifică agricultorilor, religiozitatea cosmică prelungea dialectica cea mai elementară a sacrului, anume credința că divinul se întrupează, ori se manifestă, în obiectele şi ritmurile cosmice. Or, o asemenea credință a fost denunțată de către credincioşii lui Iahve ca idolatrie, de la pătrunderea în Palestina. Dar niciodată religiozitatea cosmică nu a fost asaltată atât de feroce. Profeții au reuşit în cele din urmă să evacueze orice prezență divină din natură. Părți întregi ale lumii naturale — „locuri înalte", pietre, izvoare, arbori, unele recolte, unele flori — vor fi denunțate ca „impure", pentru că sunt murdărite de cultul divinităților canaaneene ale fertilității38. Regiunea „pură" şi sfântă prin excelență este numai pustia, căci acolo Israel i-a rămas credincios lui Dumnezeu. Dimensiunea sacră a vegetației şi, în general, a epifaniilor exuberante ale Naturii va fi redescoperită destul de târziu, în iudaismul medieval.

Cultul, în primul rând sacrificiile sângeroase, era de asemenea criticat; el era nu numai adulterat de către elementele canaaneene, dar preoții şi poporul considerau activitatea rituală ca forma perfectă a adorației. Or, proclamă profeții, în zadar e căutat în sanctuare Iahve; Dumnezeu disprețuieşte sacrificiile, sărbătorile şi ceremoniile (cf., inter alia, Amos, 5: 4-6; 14—15,21—23); el cere dreptatea (5: 24). Profeții preexilici n-au precizat niciodată care trebuie să fie activitatea cultuală a credinciosului. Problema nici nu se punea atâta vreme cât poporul nu se întorcea la Iahve. Profeții nu urmăreau ameliorarea cultului, ci transformarea omului39. Abia după căderea Ierusalimului, lezechiel propune un oficiu divin remediat.

Desacralizarea naturii, devalorizarea activității cultuale, pe scurt, refuzul violent şi total al religiozității cosmice şi mai ales importanța decisivă acordată regenerării spirituale a individului prin reîntoarcerea definitivă la Iahve constituiau răspunsul profeților la crizele istorice care amenințau însăşi existența celor două regate evreieşti. Pericolul era imediat şi considerabil. „Bucuria de a trăi", solidară oricărei religii cosmice, era nu numai o apostazie, ea era iluzorie, condamnată să dispară în iminenta catastrofă națională. Formele tradiționale ale religiei cosmice, i.e. misterul fertilității, solidaritatea dialectică dintre viață şi moarte, ofereau de acum înainte o falsă securitate, într-adevăr, religia cosmică încuraja iluzia că viața nu încetează, şi deci că națiunea şi statul pot supraviețui, în pofida gravității crizelor istorice. Altfel spus, poporul şi marii demnitari, dar şi preoții şi profeții optimişti erau înclinați să asimileze adversitățile de ordin istoric catastrofelor naturale (secetă, inundație, epidemii, mişcări seismice etc.). Or, asemenea catastrofe nu sunt niciodată totale, definitive. Dar profeții preexilici anunțau nu doar ruina țării şi dispariția statului, ci şi riscul nimicirii totale a națiunii.

Profeții reacționau împotriva optimismului politic oficial şi atacau monarhia davidică pentru a fi încurajat sincretismul în loc să instaureze iahvismul ca religie de stat. „Viitorul" pe care îl anunțau era, în fond, iminent. Profeții nu încetau să-1 prezică pentru a putea modifica astfel

18 Din acelaşi motiv, misionarii creştini în India nu acceptau în biserici decât florile care nu erau folosite în ceremoniile hinduse, adică pe cele mai puțin frumoase. 39 Cf. G, Fohrer, op. cit., p. 278.

prezentul, transformându-i lăuntric pe credincioşi. Interesul lor pasionat pentru politica contemporană era de ordin religios, într-adevăr, mersul evenimentelor era susceptibil să determine convertirea sinceră a națiunii şi, pornind de aici, „salvarea" sa, singura posibilitate a supraviețuirii lui Israel în istorie. Realizarea prezicerilor rostite de profeți confirma mesajul lor, şi anume, că evenimentele istorice erau opera lui Iahve. Altfel spus, evenimentele istorice căpătau o semnificație religioasă, se transformau în „teofanii negative", în „mânia" lui Iahve. în acest chip ele îşi dezvăluiau coeziunea lor intimă, dovedindu-se astfel expresia concretă a unei aceleiaşi, unice, voințe divine.

Astfel, pentru prima dată, profeții valorizau istoria. Evenimentele istorice au de acum înainte o valoare prin ele însele, în măsura în care sunt determinate de voința lui Dumnezeu. Faptele istorice devin astfel „situații" ale omului față de Dumnezeu, şi ca atare capătă o valoare religioasă pe care nimic până aici nu putea să le-o asigure. Astfel avem dreptate să spunem că evreii au fost primii care au descoperit semnificația istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, şi această concepție, aşa cum era de aşteptat, a fost reluată şi amplificată de către creştinism40. Să precizăm totuşi că descoperirea istoriei ca teofanie nu va fi imediat şi deplin acceptată de către poporul evreu, şi că vechile concepții vor supraviețui încă multă vreme.

40 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'eternei retour, pp. 122 sq. Cu privire la „salvarea" timpului la „valorizarea" sa în cadrul istoriei sfinte israeliene, vezi ibid., pp. 124 sq.

Capitolul XIV

DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE

122. Epifanii şi ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut"

După mai mult de un secol de cercetări, Dionysos rămâne încă o enigmă. Prin originea sa, prin modul său de a fi, prin tipul de experiență religioasă pe care îl inaugurează, el se desparte de ceilalți mari zei greci. Conform mitului, el este fiul lui Zeus şi al unei prințese, Semele, fiica lui Cadmos, regele Tebei. Geloasă, Hera îi întinde o capcană — şi

Semele îi cere lui Zeus să-1 poată contempla în forma sa deplină de zeu al cerului. Imprudenta este lovită de fulger şi naşte înainte de termen. Dar Zeus îşi coase copilul în coapsă şi după câteva luni Dionysos vine pe lume. El este într-adevăr „născut-de-două-ori". Numeroase mituri de origine fac ca întemeietorii familiilor regale să se nască din unirea dintre zei şi muritoare. Dar Dionysos e născut a doua oară, din Zeus. De aceea este el însuşi zeu[1].
P. Kretschmer a încercat să explice numele de Semele prin termenul traco-frigian Semelo, care o desemna pe Zeița Pământului şi această etimologie a fost acceptată de savanți renumiți precum Nilsson şi Willamowitz. Corectă sau nu, etimologia nu ajută deloc la înțelegerea mitului. De la început, cu greu putem concepe un hieros gamos între zeul celest şi Pământul Mamă care să se sfârşească prin combustia acesteia din urmă. Pe de altă parte, şi e esențial, cele mai vechi tradiții mitologice insistă asupra acestui fapt: muritoare[2], Semele a zămislit un zeu. Această dualitate paradoxală a lui Dionysos îi interesa pe greci, căci numai ea putea să explice paradoxul modalității de a f i a zeului. Născut dintr-o muritoare, Dionysos nu aparținea de drept panteonului olympian; el a reuşit totuşi să se facă acceptat, şi în cele din urmă, el a introdus-o şi pe mama sa, Semele. Homer îl cunoştea, cum o dovedesc numeroase aluzii, dar nici rapsodul, nici ascultătorii săi nu se interesau de acest zeu „străin", atât de diferit de olympieni. Şi totuşi Homer este acela care ne-a transmis cea mai veche mărturie asupra lui Dionysos. în Iliada (VI, 128-40) există un episod celebru: eroul trac Lycurg le urmăreşte pe doicele lui Dionysos, „şi toate într-un singur gest şi-au aruncat la pământ instrumentele lor de cult", în timp ce zeul, „cuprins de spaimă, s-a năpustit în valurile mării şi Thetis 1-a primit în sânul ei, tremurând: un fior puternic îl cuprinsese când a dat strigăt războinicul". Dar Lycurg „şi-a atras mânia zeilor", Zeus „1-a orbit", şi el n-a mai trăit multă vreme „pentru că ajunsese duşmănit de toți zeii nemuritori".
Se poate descifra în acest episod, în care e vorba de o urmărire de către un „om-lup" şi de o scufundare în mare, amintirea unui vechi scenariu inițiatic[3]. Totuşi, în vremea când Homer îl evocă, sensul şi intenția mitului sunt altele. El ne revelă una din trăsăturile specifice ale destinului lui Dionysos: „persecutarea" sa de către personaje antagonice. Dar mitul mărturiseşte,
1 Pindar, fr. 85; Herodot II, 146; Euripide, Bacchantele, 94 sq.; Apollodor, Bibliotheke, III, 4, 3 etc.
2 Iliada, XIV, 323 o numeşte pe Semele „o femeie din Teba" şi Hesiod, Theogonid 940 sq., o „femeie muritoare".
3 Cf. H. Jeanmaire, Dionysos, p. 76, asupra lui Lycurg şi a inițierilor de pubertate, cf. id., Couroiet Couretes, pp. 463 sq.

în plus, că Dionysos este recunoscut ca membru al familiei divine, căci nu numai Zeus, tatăl său, ci şi ceilalți zei s-au simțit lezați de gestul lui Lycurg.
„Persecuția" exprimă într-o manieră dramatică rezistența împotriva modului de a fi şi mesajul religios al zeului. Perseu şi-a îndreptat armata împotriva lui Dionysos şi a „femeilor-de-mare" care îl întovărăşeau; conform unei tradiții, 1-au aruncat pe zeu în adâncul lacului din Lerna (Plutarh, De Iside, 35). Vom regăsi tema persecuției analizând Bacchantele lui Euripide. S-a încercat să se interpreteze atari episoade ca amintiri mitizate ale opoziției întâlnite de cultul dionysiac. Teoria subiacentă presupune că Dionysos a sosit destul de târziu în Grecia, că, implicit, este un zeu „străin". După Erwin Rohde, majoritatea savanților îl consideră pe Dionysos un zeu trac, introdus în Grecia, fie direct din Tracia, fie din Frygia. Dar Walter Otto a insistat asupra caracterului arhaic şi panelenic al lui Dionysos, şi faptul că numele său — di-wo-nu-so-jo — se află într-o inscripție miceniană[4] pare să-i dea dreptate. Pe de altă parte, nu e mai puțin adevărat ca Herodot (II, 49) îl considera pe Dionysos ca „introdus târziu", şi în Bacchantele (v. 219) Pentheu vorbea despre „acest zeu târziu venit, oricare ar fi el".
Oricare ar fi fost istoria pătrunderii cultului dionysiac în Grecia, miturile şi fragmentele mitologice care fac aluzie la opoziția întâlnită au o semnificație mai profundă: ele ne informează atât asupra experienței religioase dionysiace cât şi asupra structurii specifice a zeului. Dionysos trebuia să stârnească rezistență şi persecuție, deoarece experiența religioasă pe care o suscita amenința un întreg stil de existență şi un întreg univers de valori. Era vorba, desigur, de supremația, amenințată, a religiei olympiene şi a instituțiilor sale. Dar opoziția trăda, de asemenea, o dramă mai intimă, şi care este de altfel abundent atestată în istoria religiilor: rezistența împotriva oricărei experiențe religioase absolute, care nu se poate efectua decât negând restul] (oricare ar fi numele care i se dă: echilibru, personalitate, conştiință, rațiune etc.).
Walter Otto a sesizat bine legătura dintre tema „persecuției" lui Dionysos şi tipologia multiplelor sale epifanii. Dionysos este un zeu care se arată dintr-o dată şi dispare apoi în chip misterioşi. La sărbătorile Agrionia din Cheroneea, femeile îl căutau zadarnic şi se întorceau cu vestea că zeul plecase la Muze, care îl ascunseseră (Otto, Dionysos, p. 79). El dispare aruncându-se în fundul Lernei, sau în mare, şi reapare — ca la sărbătoarea Anthesteriilor — într-o barcă pe valuri. Aluziile la „trezirea" sa în leagănul de plante (ibid., pp. 82 sq.) indică aceeaşi temă mitică. Aceste epifanii şi ocultări periodice îl situează pe Dionysos printre zeii vegetației[5], într-adevăr, el manifestă o anume solidaritate cu viața plantelor; iedera, pinul au devenit aproape atributele sale, şi sărbătorile cele mai populare se înscriu în calendarul agricol. Dar Dionysos este în legătură cu totalitatea vieții, cum o arată raporturile sale cu apa şi

semințele, sângele sau sperma, şi excesele de vitalitate ilustrate de epifaniile sale animale (taur, leu, țap)6. Manifestările şi dispariţiile sale neaşteptate reflectă întrucâtva apariţia şi ocultarea vieţii, adică alternanța dintre viață şi moarte şi, în cele din urmă, unitatea lor. Dar nu e vorba deloc de o observaţie „subiectivă" a acestui fenomen cosmic, a cărui banalitate nu putea să trezească nici o idee religioasă, nici să producă vreun mit. Prin epifaniile şi ocultările sale, Dionysos revelă misterul, sacralitatea, conjugarea dintre viaţă şi moarte. Revelaţie de natură religioasă, deoarece ea este efectuată prin prezenţa însăşi a zeului. Căci aceste apariţii şi dispariţii nu sunt întotdeauna în relaţie cu anotimpurile. Dionysos se arată în timpul iernii, şi dispare la acelaşi festival de primăvară la care îşi săvârşeşte şi cea mai triumfală epifanie.
4 E vorba de un fragment din Pylos (X a O 6) în Linearul B.
5 S-a încercat să se vadă în Dionysos un zeu al arborelui, al „grăuntelui" sau al viţei de vie şi s-a interpretat mitul sfâşierii sale ca ilustrând „pătimirea" cerealelor sau prepararea vinului; deja mitografii citaţi de Diodor, III, 62.
6 Cf. Textele şi referinţele discutate de W. Otto, op. cit,, pp. 162-164.

„Dispariţie", „ocultare" sunt expresii mitologice ale coborârii în Infern, deci ale „morţii", într-adevăr, era arătat la Delfi mormântul lui Dionysos; se vorbea, de asemenea, de moartea sa la Argos. De altfel, atunci când Dionysos era invocat din adâncul mării (Plutarh, De Iside, 35), în ritualul de la Argive. el revenea din lumea morţilor. Conform unui imn orfic (n. LIII), se crede că atunci când Dionysos e absent el se află lângă Persephona. în fine, mitul lui Zagreus-Dionysos — care ne va reţine mai jos — povesteşte moartea violentă a Zeului, ucis, sfâşiat şi devorat de către Titani.
Aceste aspecte multiple, dar complementare, ale lui Dionysos, sunt încă perceptibile în ritualurile sale publice, în ciuda inevitabilelor lor „purificări" şi reinterpretări.

123. Arhaismul câtorva sărbători publice

începând de la Pisistrate, se celebrau la Atena patru sărbători în cinstea lui Dionysos7. „Dionysiile Câmpeneşti", care aveau loc în decembrie, erau sărbători rustice. Un cortegiu plimba în procesiune un falus de mari dimensiuni, pe fundal de cântece. Ceremonie arhaică prin excelenţă şi amplu difuzată în toată lumea, faloforia a precedat desigur cultul lui Dionysos. Alte divertismente rituale comportau concursuri şi întreceri, şi mai ales defilări de măşti ori de personaje deghizate în animale. Şi aici riturile 1-au precedat pe Dionysos, dar se poate înţelege în ce mod a sosit zeul vinului ca să se pună în fruntea cortegiului de măşti.
Suntem mult mai puţin informaţi asupra Leneielor, sărbătorite în mijlocul iernii. Un citat din Heraclit precizează că cuvântul Lenai şi verbul „a îndeplini Lenaf\ se foloseau ca echivalent pentru „baccante" şi „a baccantiza". Zeul era invocat printr-un daduchos. După o glosă la un vers de Aristofan, preotul eleusian, „cu o torţă în mâini rosteşte: Chemaţi-1 pe zeu! şi publicul strigă: Fiu al Semelei, lacchos8, dătător de bogăţie!". Anthesteriile erau celebrate cam în februarie~mar-tie, iar „Marile Dionysii", de instituire mai recentă, în martie-aprilie. Tucidide (II, 15, 4) considera Anthesteriile drept cea mai veche sărbătoare a lui Dionysos. Ea era, de asemenea, cea mai importantă. Prima zi se numea Pithoigia, deschiderea butoaielor de pământ (piîhoî) în care se păstra vinul de la recolta din toamnă. Se aduceau butoaiele în sanctuarul lui „Dionysos din mlaştină" pentru a face libaţiuni zeului, şi apoi se gusta vinul cel nou. în ziua a doua (Choes, „urcioarele") avea loc un concurs de băut: băutorii aveau câte un urcior care era umplut cu vin, şi la un semnal ei înghiţeau cât mai repede cu putinţă conţinutul. Ca şi unele concursuri ale „Dionysiilor de Câmp" (de exemplu, askoliasmos-ul, în care tinerii se străduiau să se ţină cât mai mult timp în echilibru pe o bârnă unsă cu ulei în prealabil), această competiţie se articulează şi ea în scenariul bine cunoscut al concursurilor şi luptelor de tot felul (sportive, oratorice etc.) urmărind înnoirea vieţii9. Dar euforia şi beţia anticipează întrucâtva viaţa dintr-o lume de dincolo care nu mai seamănă cu mohorâta lume-de-dincolo homerică.
în aceeaşi zi de Choes se forma un cortegiu care înfăţişa sosirea zeului în cetate. Cum se credea că el se iveşte de pe mare, cortegiul purta o corabie transportată pe patru roţi de car, în care se găseau: Dionysos, ţinând o viţă de vie, precum şi doi satiri goi cântând din flaut. Procesiunea, înşiruind diverşi figuranţi, probabil deghizaţi, şi un taur de sacrificiu precedat
7 Faptul că două din aceste sărbători purtau numele lunilor care le corespundeau — Lenaion şi Anthesterion — dovedeşte vechimea şi caracterul lor panelenic.
8 Este geniul procesiunilor Misterelor eleusine care a fost asimilat cu Dionysos; sursele sunt discutate de W. Otto, op. cil., p. 80; cf. H. Jeanmaire, op. cit., pp. 47.
9 Amintim că e vorba de un scenariu extrem de arhaic şi universal răspândit, una din cele mai importante moşteniri din preistorie, care se bucură încă de un loc privilegiat în orice formă de societate.

de un cântăreţ din flaut şi purtători de ghirlande, se îndrepta către singurul sanctuar deschis în ziua aceea, vechiul

Limnaion. Acolo aveau loc ceremonii variate, la care participau Basilmna, „Regina", adică soția Arhontelui-Rege, şi patru doamne de onoare, începând din acea clipă, Basilmna, moştenitoarea vechilor regine ale cetății, era considerată drept soția lui Dionysos. Ea se urca alături de el în car şi un nou cortegiu, de tip nupțial, se îndrepta către Boucoleion, vechea reşedință regală. Aristotel precizează că în Boucoleion (literal, „grajdul boilor") avea loc hierogamia dintre zeu şi regină (Ath. Pol., 3,5). Alegerea lui Boucoleion arată că epifania taurină a lui Dionysos le era încă familiară contemporanilor.
S-a încercat să se interpreteze această unire într-un sens simbolic, sau să se presupună că zeul era personificat de către arhonte. Dar W. Otto subliniază pe bună dreptate importanța mărturiei lui Aristotel10. Basilinna primeşte zeul în casa soțului ei, moştenitorul regilor — şi Dionysos se revelă ca rege. Probabil că această unire simbolizează căsătoria zeului cu toată cetatea, cu urmări faste imaginabile. Dar este un act caracteristic pentru Dionysos, divinitate a epifaniilor brutale, care cere să i se proclame public supremația. Nu se cunoaşte nici un alt cult grec în care un zeu să se împreuneze cu regina.
ODar cele trei zikTaTe Ănthesteriilor, mai ales a doua, aceea a triumfului lui Dionysos, sunt zile nefaste, pentru că se întorc pe pământ sufletele morților şi, o dată cu ele, fcere-le, purtătoare de influențe malefice, din infern. Ultima zi a Ănthesteriilor le era de altfel consacrată. Se făceau rugăciuni pentru morți, se pregătea o panspermie, o fiertură din diferite semințe, care trebuia consumată înaintea nopții. O dată cu noaptea se striga: „Alungați kere-\Q\ s-au sfârşit Anthesteriile!" Scenariul ritual e bine cunoscut şi el e atestat mai peste tot în civilizațiile agricole. Morții şi puterile lumii de dincolo guvernează rodnicia şi bogățiile şi sunt cei care le distribuie. „De la morți, stă scris într-un tratat hippocratic, ne vin hrana, creşterea şi semințele", în toate ceremoniile care îi sunt consacrate, Dionysos se revelă în acelaşi timp ca zeu al fertilității şi al morții. Deja, Heraclit (fr. 15) spunea că „Hades şi Dionysos [...] sunt unul şi acelaşi".
S-a amintit mai sus legătura lui Dionysos cu apele, umezeala, seva vegetală. Trebuie, de asemenea, să semnalăm „miracolele" care întovărăşesc epifaniile sale, sau le anunță: apa care țâşneşte din stâncă, râurile care se umplu de lapte si miere. La Teos, apa unui izvor învolburat se transforma în vin în ziua festivalului dionysiac (Diodor din Sicilia, III, 66,2). La Elis, trei străchini goale, lăsate în timpul nopții într-o cameră sigilată, erau găsite a doua zi pline cu vin (Pausanias, VI, 2,6,1-2). „Miracole" asemănătoare sunt atestate şi în altă parte. Cel mai vestit era „vița de o zi" care înflorea şi făcea struguri în câteva ore; „miracolul" se producea în diverse locuri, căci numeroşi autori vorbesc despre aceasta11.

124. Euripide şi cultul orgiastic dionysiac

Asemenea „miracole" sunt specifice cultului frenetic şi extatic al lui Dionysos, care reflectă elementul cel mai original şi probabil cel mai arhaic al zeului, în Bacchantele lui Euripide avem o mărturie de mare preț despre ceea ce a putut fi întâlnirea dintre geniul grec şi orgiasmul dionysiac. Dionysos însuşi este protagonistul Bacchantelor, fapt fără precedent în vechiul teatru grec. Jignit de faptul că în Grecia cultul său era încă ignorat, Dionysos soseşte din Asia împreună cu o ceată de Menade şi se opreşte la Teba, locul de naştere al mamei sale. Cele trei fiice ale

10 E vorba de o cu totul altă unire decât aceea, de pildă, a lui Bel la Babilon (pre/ența unei hierodule când zeul se găsea în templu), ori preoteasa care trebuia să doarmă în templul lui Apollon, la Pătară, pentru ca să primească direct de la zeu înțelepciunea pe care ea trebuia să o reveleze în oracol; cf. W. Otto, Dionysos, p. 84.
11 Soibcle, Thyestes (ir. 234), si alte surse citate de Otto, pp. 98-99.

regelui Cadmos negau că sora lor, Semele, fusese iubită de către Zeus şi că născuse un zeu. Dionysos le loveşte cu „nebunie" şi mătuşile sale, împreună cu alte femei din Teba, se năpustesc în munți, unde celebrează rituri orgiastice. Pentheu, care urmase pe tronul bunicului său Cadmos, interzisese cultul şi în ciuda sfaturilor pe care le primise, el se încăpățâna în neclintirea lui. Deghizat în oficiant al propriului său cult, Dionysos este capturat şi închis de către Pentheu. Dar el scapă în mod miraculos şi reuşeşte chiar să-1 convingă pe Pentheu să le spioneze pe femei în timpul ceremoniilor lor orgiastice. Descoperit de Menade, Pentheu e rupt în bucăți; propria-i mamă, Agave, îi aduce triumfătoare capul crezând ca este capul unui leu12.
Oricare ar fi fost intenția lui Euripide când, la capătul vieții sale, a scris Bacchantele, această capodoperă a tragediei greceşti constituie în acelaşi timp cel mai important document privind cultul dionysiac. Tema „rezistență, persecuție şi triumf' îşi găseşte cea mai strălucită ilustrare13. Pentheu se opune lui Dionysos pentru că este „un străin, un predicator, un vrăjitor [...] cu frumoase bucle blonde, înmiresmate, cu obrajii trandafirii şi ochii dogorind de harurile Afroditei. Sub pretextul că le învață dulcile şi frumoasele taine evoe, el corupe fecioarele" (233 sq.). Femeile sunt stârnite să-şi abandoneze casele, să alerge noaptea prin munți, dansând în zgomot de timpane şi flaute. Pentheu se teme mai ales de influența vinului, căci „de îndată ce se arată vinul la o petrecere de femei, totul este nesănătos în aceste devoțiuni" (260-262).
Totuşi nu vinul a provocat extazul baccantelor. Un servitor al lui Pentheu, care le zărise pe Kithairon în zori, le

descrie îmbrăcate în piei de căpriori, încununate de iederă, încinse cu şerpi, purtând şi alăptând la sâni, unele pui de căprioare, altele, căței de lup (695 sq.) „Miracolele" specific dionysiace abundă: bacchantele lovesc cu tirsurile lor în stâncă, şi izvorăşte apă ori țâşneşte vin; zgârie cu degetele pământul şi din pământ iese lapte înspumat; iar din tirsurile încinse cu iederă brobonesc picături de miere (703 sq.). „Cu siguranță, urmează slujitorul, dacă ai fi fost acolo, tu însuți te-ai fi convertit după un asemenea spectacol, aducându-i zeului pe care îl dispreţuieşti, rugăciuni" (712-714).
Surprinşi de către Agave, servitorul şi tovarăşii săi erau cât pe ce să fie sfâşiați. Bacchantele se aruncă atunci asupra vitelor care păşteau pe câmp şi,„fără nici o bucată de fier în mâini". le sfârtecă în bucăți. „Sub mii de mâini de tinere fete", tauri amenințători sunt sfârtecați cât ai clipi din ochi. Menadele se năpustesc apoi asupra câmpiilor. „Ele smulg copiii din case si toate prăzile, chiar cele de bronz şi de fier, le stau pe umeri, nelegate, fără să cadă în noroi. în păr le pâlpâie flăcări, dar fără să le ardă. Oamenii furioşi de jaful bacchantelor aleargă la arme. Atunci, să vezi minune, Stăpâne: lăncile le înțepau în zadar, căci sânge nu curgea, dar ele, azvârlind cu tirsul, îi răneau" (754-763).
Inutil de subliniat deosebirea dintre aceste rituri nocturne, frenetice şi sălbatice şi sărbătorile dionysiace publice de care am vorbit mai sus (§ 123). Euripide ne prezintă un cult secret, specific misterelor. „Aceste mistere, după tine, ce sunt ele?" întreabă Pentheu. Şi Dionysos răspunde: „Taina lor interzice să fie arătate celor ce nu-s bacchanți". — „Dar ce câştigă oamenii care le împlinesc?" — „Nu-mi este permis să îți arăt, dar sunt lucruri care merită să fie cu-npscute" (470-474).
' JVIisterul consta în participarea bacchanților la epifania totală a lui Dionysos/Riturile sunt celebrate noaptea, departe de oraşe, pe munți şi în păduri, în cursul jertfirii victimei prin
12 Se cunosc alte exemple de „nebunie" provocată de Dionysos când nu era recunoscut zeu: e.g. femeile din Argos (Apollodor, II, 2, 2; III, 5, 2); fiicele lui Minyas la Orchomenos au sfâşiat si devorat pe fiul uneia din ele (Plutarh, Quaest. gr., XXXVIII, 299 e).
13 în secolul al V-lea, Teba devenise centrul cultului, căci acolo se născuse Dionysos şi se găsea mormântul Semelei. Totuşi, nu fusese uitată rezistența începuturilor, şi una din lecțiile piesei Bacchantele era aceasta: să nu fie refuzat cultul unui zeu numai pentru că era considerat „nou".

sfârtecare (sparagmos} şi mâncatul de carne crudă (omophagya) se realizează comuniunea cu zeul. Căci animalele sfâşiate ori devorate sunt epifanii sau încarnări ale lui Dionysos. Toate celelalte experiențe — forța fizică excepțională, invulnerabilitatea la foc şi la arme, „minunile" (apa, vinul, laptele, țâşnitul din pământ), „familiaritatea" cu şerpii şi micile animale sălbatice
— devin posibile prin enthousiasmos, prin identificarea cu zeul. Extazul dionysiac înseamnă înainte de toate depăşirea condiției umane, descoperirea eliberării totale, dobândirea unei libertăți şi a unei spontaneități inaccesibile oamenilor. Că printre aceste libertăți a figurat şi eliberarea de interdicții, de reguli şi de convenții de ordin etic şi social, acest lucru pare sigur; aceasta explică, în parte, adeziunea masivă a femeilor14. Dar experiența dionysiacă atingea niveluri mai profunde JBacchantele care devorau carne crudă reintegrau un comportament refulat de zeci de mii de ani;/frenezii asemănătoare revelau o .comuniune cu forțele vitale şi cosmice si ele puteau fi interpretate doar ca o posesiune divină. Era de aşteptat ca această posesiune să fi fost confundată cu o „nebunie", mania. Dionysos însuşi cunoscuse „nebunia", şi bacchantul nu făcea decât să împărtăşească încercările şi suferința zeului; la urma urmei, era unul din mijloacele cele mai sigure de a intra cu ci în comuniune.
Grecii cunoşteau alte cazuri de mania provocată de către zei. în tragedia Herakles de Euripide, nebunia eroului este opera Herei; în Ajax de Sofocle, Atena e zeița care produce rătăcirea. „Corybantismul" comparat, de altfel, de către cei vechi cu orgiasmul dionysiac era o mania provocată de Corybanți şi vindecarea ajungea la o adevărată inițiere. [jQeea ce distinge totuşi pe Dionysos şi cultul său nu sunt crizele psihopatice, ci faptul că ele erau valorizate cu experiență religioasă: fie ca o pedeapsă, fie ca o favoare a zeului15. La urma urmelor, interesul comparațiilor cu riturile ori mişcările colective aparent similare — de exemplu, anumite dansuri convulsive din Evul Mediu ori omofagia rituală a cultului Aissâua, confrerie mistică din Africa de Nord16 — rezidă exact în faptul că pun în evidență originalitatea dionysismului.
Rareori a apărut în epoca istorică vreun zeu încărcat de o moştenire atât de arhaică: rituri cojțnportâjnd._jrjiLăjti_JeriorriQrfe, faloforie, sparagmos, omofagie, antropofagie, nurnia, enthousiasmos. Cel mai remarcabil lucru este faptul că, păstrându-şi această moştenire, rămăşiță din preistorie, cultul lui Dionysos, o dată integrat în universul spiritual al grecilor, n-a încetat, în acelaşi timp, să creeze noi valori religioase. Desigur, frenezia provocata de posesia divină
— „nebunia" — a intrigat pe numeroşi autori, şi de multe ori a provocat deriziunea şi ironia. Herodot (IV, 78-80) relatează întâmplarea unui rege scit, Skylas, care, la Olbia, pe Borysthene (Nipru), se „inițiase în riturile lui Dionysos Baccheios". în timpul ceremoniei (te le te), posedat de către zeu, ci se prefăcea/drept „bacchant şi nebun". Era, foarte

probabil, o procesiune în care inițiații, „sub puterea zeului", se lăsau purtați de o frenezie considerată de către public, ca şi de posedații înşişi, drept „nebunie" (mania).
Herodot se mulțumea să reproducă o istorie care i se povestise la Olbia. Demostene, într-un pasaj celebru (Despre coroană, 259), încercând să-şi ridiculizeze adversarul, pe Eschine, ne revelă, în fond, anumite rituri din micile tyasii (numite Bacchein) pe care le celebrau, la Atena,
14 Tiresias îl apără totuşi pe zeu: „Dionysos nu le obligă pe femei să fie caste. Castitatea depinde de caracter, si aceea care este prin natura sa castă va participa la orgii, fără să se corupă" (Bacch., 314 sq.).
15 Reamintim că ceea ce îl deosebeşte pe un şaman de un psihopat e faptul că el reuşeşte să se vindece şi sfârşeşte prin a dispune de o personalitate mai puternică şi mai creatoare decât restul comunității.
16 E. Rohde comparase expansiunea religiei extatice a lui Dionysos cu epidemiile de dansuri convulsive din Evul Mediu. R. Eisler atrăsese atenția despre Aissâua (Issawiya) care practică omofagia rituală (numită frissa, de la verbul farassa, „a sfâşia"). Identificați mistic cu carnivorele, ale căror nume le poartă (şacali, pantere, lei, pisici, câini), adepții sfâşie, scot măruntaiele şi devorează boi, lupi, berbeci, oi, capre. Masticația de cărnuri crude este urmată de un dans frenetic de jubilare, „pentru a se bucura sălbatic de exta/, şi a comunica, cu divinitatea" (R. Brunnel).

în secolul al IV-lea î.Hr. credincioşii lui Sabazios, zeu trac omolog cu Dionysos. (De altfel, cei vechi îl considerau drept Dionysos trac, sub numele său indigen17.) Dcmostene se referă la rituri urmate de citirea „cărților" (probabil un text scris, conținând hieroi logoi); el vorbeşte despre „nebrizo" (aluzie la pielea de căprioară nebris\ era vorba poate de un sacrificiu însoțit de consumarea cărnii crude a animalului), despre „kraterizo" (de la krater, vasul în care se amesteca vinul cu apă, „băutura mistică"), despre „purificare" (catharmos), constând mai ales în a-1 freca pe inițiat cu argilă şi făină, în cele din urmă, slujitorul îl ridica pe inițiatul prosternat ori întins la pământ, şi acesta repeta formula: „am scăpat de rău, am găsit lucrul cel mai bun" şi toată adunarea izbucnea în ololyge. A doua zi avea loc procesiunea adepților, încununați cu mărar şi rămurele de plop alb. Eschine mergea în frunte, agitând şerpi, strigând: „evoe, misterele lui Sabazios!" şi dansând în țipete de Hyes, Atte's, Attes, Hyes. Demostene menționează şi un coş în formă de vânturătoare, liknon, „vânturătoarea mistică", leagănul primitiv al lui Dionysos-copil.
iîntr-o formă sau alta, se găseşte mereu, în centrul ritualului dionysiac, o experiență extatică de o frenezie mai mult sau mai puțin violentă: mania. Această „nebunie" constituia întrucâtva dovada „divinizării" (entheos) adeptului. Experiența era, desigur, de neuitat, căci ea constituia o participare la spontaneitatea creatoare şi libertatea îmbătătoare, la puterea supraumană şi la invulnerabilitatea lui Dionysos. Comuniunea cu zeul făcea să explodeze, pentru un timp, condiția umană, dar nu reuşea să producă o transmutație. Nu există aluzie la nemurire în Bacchantele, şi nici într-o operă atât de târzie ca Dionysiacele lui Nonnos. Acest lucru este suficient ca să-1 deosebim pe Dionysos de Zalmoxis, cu care e comparat, şi câteodată confundat, de la Rohde încoace; căci zeul geților îi „nemurea" pe inițiații în misterele sale. Dar grecii nu îndrăzneau încă să depăşească distanța infinită, care, în ochii lor, despărțea divinitatea de condiția umană.
125. Când grecii redescoperă prezența Zeului...
Caracterul inițiatic şi secret al tyasiilor particulare pare sigur (vezi, mai sus, Bacchantele, 470-^474)18, deşi cel puțin o parte din ceremonii (de exemplu, procesiunile) ar fi fost publice. E greu de precizat când, şi în ce împrejurări, riturile secrete şi inițiatice dionysiace şi-au asumat funcția specifică a religiei Misterelor. Savanți de vază (M. Nilsson, A.-J. Festugiere) contestă existența unui mister dionysiac, pentru motivul că lipsesc referințe precise cu privire la speranța eshatologică. Dar mai ales pentru epoca veche, cunoaştem foarte puțin despre riturile secrete, ca să nu mai vorbim de semnificația lor ezoterică (ce, cu siguranță, a trebuit să existe, din moment ce semnificațiile ezoterice ale riturilor secrete şi inițiatice sunt atestate în întreaga lume, la toate nivelurile de cultură).
în plus, nu trebuie să limităm morfologia speranței eshatologice la expresiile cu care ne-au familiarizat orfismul ori misterele epocii elenistice. Ocultarea şi epifania lui Dionysos, coborârile sale în Infern (comparabile cu o moarte urmată de o resurecție) şi, mai ales, cultul lui Dionysos-copil19, cu rituri celebrând „trezirea" sa — lăsând deoparte tema mitico-rituală a lui Dionysos-Zagreus, asupra căruia vom insista îndată — indică voința şi speranța unei înnoiri spirituale. Copilul divin este, pretutindeni în lume, încărcat de un simbolism inițiatic revelând
17 Conform gloselor antice, termenul saboi (sau sabaioi) era echivalentul, în limba frigiană, al grecescului bacckhos; cf. Jeanmaire, Dionysos, pp. 95-97.
18 Amintim că, în timpul sărbătorii Anthesteriilor, anumite rituri erau săvârşite, în cel mai strict secret, numai de femei.
19 Cultul lui Dionysos-copil era cunoscut în Beoția şi în Creta, dar a sfârşit prin a se răspândi şi în Grecia.

misterul unei „renaşteri" de ordin mistic. (Pentru experiența religioasă, e mai mult, ori mai puțin indiferent dacă un

asemenea simbolism este, ori nu este, „înțeles" intelectual.) Reamintim că cultul lui Sabazios, identificat cu Dionysos, prezenta deja structura unui mister („Am scăpat de rău!"). Desigur, Bacchantele nu vorbesc despre nemurire; totuşi, comuniunea, chiar provizorie cu zeul, nu era fără consecințe pentru condiția post-mortem a lui bacchos. Prezența lui Dionysos în Misterele de la Eleusis lasă să se presupună semnificația eshatologică cel puțin a unor experienţe orgiastice.

Dar pornind mai ales de la Dionysos-Zagreus se precizează caracterul „misteric" al cultului. Mitul dezmembrării copilului Dionysos-Zagreus ne este cunoscut mai ales prin intermediul autorilor creştini[20]. Cum era de aşteptat, ei îl prezintă evhemerizat, incomplet si cu rea voință. Dar tocmai pentru că erau eliberați de interdicția de a vorbi deschis despre lucruri sfinte şi secrete, scriitorii creştini ne-au comunicat multe detalii prețioase, îjjera îi trimite pe Titani, care îl atrag pe copilul Dionysos-Zagreus cu nişte jucării (zurgălăi de sugar, crepimdia, o oglindă, un joc de arşice, o minge, o sfârlează, un romb), îl masacrează şi îl taie în bucăți. Ei îi fierb părțile trupului într-un cazan şi, după unii, le mănâncă. O zeiță — Atena, Rhea sau Demeter — primeşte ori îi salvează inima şi o aşază într-un sipet. Informat despre crimă, Zeus îi trăsneşte pe Titani. Autorii creştini nu fac aluzie la învierea lui Dionysos, dar acest episod erSretinoscut de către antici. Epicurianul Philodemos, contemporan cu Cicero, vorbeşte despre trei naşteri ale lui Dionysos, „prima din pântecul mamei sale, a doua din coapsă şi a treia când, după sfâşierea de către Titani, Rhea i-a reunit membrele sfârtecate şi el a prins din nou viață"[21]. Firmicus Materaus a conchis adăugând că, în Creta (unde el îşi localizează povestirea evhemerizată), omorul era comemorat prin rituri anuale, în care se repeta ceea ce „copilul în clipa morții făcuse şi suferise": „în adâncul pădurii, ei simulează, prin țipetele stranii pe care le scot, nebunia unui suflet furios", lăsând să se creadă că omorul a fost săvârşit din nebunie şi „sfâşie cu dinții un taur de viu".

Tema mitico-rituală a patimilor şi a învierii copilului Dionysos-Zagreus a dat loc la controverse interminabile, mai cu seamă din cauza interpretărilor sale „orfice". Pentru ceea ce ne interesează este suficient să precizăm că informațiile transmise de către autorii creştini pot fi coroborate cu documente mai vechi. Numele de Zagreus este menționat pentru întâia dată într-un poem epic din ciclul teban, Alcmeonis (secolul al VI-lea)[22]; el înseamnă „mare vânător", ceea ce corespunde caracterului sălbatic, orgiastic, al lui Dionysos. Cât despre crima Titanilor, Pausanias (VIII, 37,5) ne-a transmis o informație care,în pofida scepticismului lui U. von Willamowitz şi a altor savanți, rămâne prețioasă: Onomacrit, care trăia la Atena în secolul al VI-lea, în vremea Pisistratizilor, scrisese un poem cu acest subiect: „luând numele Titanilor din Homer, el întemeiase nişte orgia pentru Dionysos, făcând din Titani autorii suferințelor zeului". Conform mitului, Titanii se apropiaseră de copilul divin mânjiți cu ipsos ca să nu fie recunoscuți. Or, în misterele lui Sabazios, celebrate la Atena, unul din riturile inițiatice consta în mânjirea candidaților cu o pulbere ori cu ipsos[23]. S-a făcut încă din Antichitate apropierea între cele două fapte (cf. Nonnos, Dionys., XXVII, 228 sq.). Este vorba despre un ritual arhaic de inițiere, bine cunoscut în societățile „primitive": novicii îşi freacă fața cu o pudră ori cu cenuşă, pentru ca

20 Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 6; Clemens din Alexandria, Potreptikos 11, 17, 2; 18,2; Aniobius, Adv. Nat., V, 19; textele sunt reproduse în O. Kern, Orphicorum fragmenta, pp. 110-111.

21 De piet., 44; H. Jeanmaire, op. cit., p, 382.

22 Fr. 3,Kinkel I, p. 77; cf., de asemenea, Euripide.fr. 472; pentru Callimachos (fr. 171),Zagreus este un nume special al lui Dionysos; vezi alte exemple în W. Otto, op. cit., pp. 191 sq.

^ Demostene, De coronis, 259. Când luau parte la sărbătorile dionysiace, Argienii îşi dădeau pe față cu ipsos. S-a subliniat relația dintre ipsos (titănos) şi Titani (Titanes), Dar acest complex mitico-ritual a fost prilejuit de contuzia între cei doi termeni (cf. deja L.R. Farnell, CM/W, V, p. 172).

să fie asemeni unor fantome; altfel spus, ei suferă o moarte rituală. Cât priveşte „jucăriile mistice", ele erau cunoscute de mult timp; un papirus din secolul al III-lea î.Hr., găsit la Fayum (Gurub), din nefericire mutilat, citează sfârleaza, rombul, arşicele şi oglinda (Orphicomm Fr., 31).

Episodul cel mai dramatic al mitului — anume faptul că după ce au sfâşiat copilul Titanii i-au aruncat mădularele într-un cazan, unde le-au pus să fiarbă şi apoi le-au fript — era cunoscut, în toate amănuntele, în secolul al IV-lea; în plus, aceste amănunte erau amintite în legătură cu celebrarea Misterelor"[24]. Jeanmaire a arătat pe bună dreptate că fierberea într-o căldare sau trecerea prin foc constituie rituri inițiatice conferind imortalitate (cf. episodul cu Demeter şi Demophon) sau reîntinerire (fetele lui Peleas îşi sfâşie tatăl şi îl fierb într-un cazan)[25]. Menționăm că cele două rituri — sfârtecarea şi fierberea ori trecerea prin foc — caracterizează inițierile şamanice.

Se poate deci recunoaşte în „crima Titanilor" un vechi scenariu inițiatic căruia i se uitase semnificația originară j Căci Titanii se comportă ca maeştri de inițiere, adică „omoară" novicele ca să-1 facă să „renască" la un mod superior de existență (în exemplul nostru, s-ar putea spune că ei îi conferă divinitate şi imortalitate copilului Dionysos). Dar, într-o religie care proclama supremația absolută a lui Zeus, Titanii nu puteau să joace decât un rol demonic — şi ei au fost trăsniți. După unele variante, oamenii au fost creați din cenuşa lor — şi acest mit a jucat un rol considerabil în

orfism.
Caracterul inițiatic al riturilor dionysiace se lasă ghicit şi la Delfi, când femeile celebrau renaşterea zeului. Căci vânturătoarea delfică „conținea un Dionysos dezmembrat şi gata să renască, un Zagreus", aşa cum ne spune Plutarh (De Iside, 35), şi acest Dionysos „care renăştea ca Zagreus era în acelaşi timp Dionysosul teban, fiul lui Zeus şi al lui Semele"26.
Diodor din Sicilia pare să se refere la misterele dionysiace când scrie că „Orfeu a transmis în ceremoniile Misterelor sfâşierea lui Dionysos" (V, 75,4). Iar în alt pasaj, Orfeu e prezentat ca un reformator al misterelor dionysiace: „de aceea inițierile date de Dionysos se numesc orfice" (UI, 65,6). Tradiția transmisă de Diodor e prețioasă în măsura în care confirmă existența Misterelor dionysiace. Dar e probabil ca încă în secolul al V-lea aceste mistere să fi împrumutat deja unele elemente „orfice". într-adevar, Orfeu era atunci proclamat „profetul lui Dionysos" şi „fondatorul tuturor inițierilor" (vezi cap. XXII, partea a II-a).
Mai mult decât alți zei greci, Dionysos uimeşte prin multiplicitatea şi noutatea epifaniilor sale, prin varietatea transformărilor sale. El este mereu în mişcare; pătrunde pretutindeni, în toate țările, la toate popoarele, în toate mediile religioase, gata să se asocieze cu divinități diverse, chiar antagonice (de exemplu, Demeter, Apollon). El este, cu siguranță, singurul zeu grec care, revelându-se sub aspecte diferite, uimeşte şi atrage atât pe țărani cât şi elitele intelectuale, pe politicieni şi pe contemplativi, pe orgiastici şi pe asceți. Beția, erotismul, fertilitatea universală, dar şi experiențele de neuitat provocate prin venirea periodică a morților, sau prin mania, prin scufundarea în inconştiența animală ori prin extazul unui enthusiasmos — toate aceste spaime şi revelații țâşnesc dintr-o singură sursă: prezența zeului. Modul său de a fi
24 Cf. „problema" atribuită lui Aristotel (Didot, AristotellV, 331,15),discutată, după Salomon Reinach.de Moulinier, op. cit., p. 51. în secolul al Ilt-lea, Euphorion cunoştea o tradiție analoagă; ibid., p. 53.
25 H. Jeanmaire, Dionysos, p. 387. Vezi alte exemple în Mărie Delcourt, L'Oracle de Delphes, pp. 153 sq.
26 M. Delcourt, op. cit., pp. 155, 200. Plutarh, după ce a vorbit despre tăierea în bucăți a lui Osiris şi despre învierea sa, se adresează prietenei sale Clea, şefa Menadelor de la Delfi: „Că Osiris este acelaşi cu Dionysos, cine ar putea să o ştie mai bine decât voi care conduceți Tyadeîe, care ați fost inițiați de către tatăl vostru şi mama voastră în Misterele lui Osiris?".

exprimă unitatea paradoxală a vieții şi a morții. De aceea Dionysos constituie un tip de divinitate rădica] diferită de a olympienilor. Era el mai aproape de oameni decât ceilalți zei? în orice caz, omul se putea apropia de el, ajungea să-1 încorporeze, şi extazul rezultând din mania demonstra că putea fi depăşită condiția umană.
Aceste ritualuri erau susceptibile de dezvoltări neaşteptate. Ditirambul, tragedia, drama satirică sunt, într-un mod mai mult sau mai puțin direct, creații dionysiace. Este pasionant de urmărit transformarea unui rit colectiv, dithyrambos-u\, implicând frenezia extatică în spectacol şi în cele din urmă în gen literar27. Dacă, pe de o parte, anumite liturgii publice au devenit spectacole şi au făcut din Dionysos zeul teatrului, alte ritualuri, secrete şi inițiatice, s-au transformat ajungând Mistere. Cel puțin indirect, orfismul este îndatorat tradițiilor dionysiace. JMai mult decât oricare alt olympian, acest zeu tânăr n-a încetat să le dăruiască fidelilor săi noi epifanii, mesaje neprevăzute şi speranțe eshatologice. j
27 Ditirambul, „cântec menit, cu prilejul sacrificării unei victime, să producă extazul colectiv, cu ajutorul unor mişcări ritmice, precum şi aclamații şi țipete rituale, a putut— exact în epoca (secolele VI1-VI) în care se dezvoltă în lumea greacă marele lirism coral — să evolueze în gen literar, prin importanța crescută a părților cântate de către exarchon, prin intercalarea bucăților lirice pe teme mai mult sau mai puțin adaptate cazului şi persoanei lui Dionysos" (H. Jeanmaire, op. cit., pp. 248-249).

Partea a II-a
DE LA GAUTAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREŞTINISMULUI

CUVÂNT ÎNAINTE
împrejurări neprevăzute au întârziat tipărirea celui de al doilea volum din Istoria credințelor şi ideilor religioase. Am profitat de acest răgaz pentru a completa bibliografia anumitor capitole, menționând lucrările apărute în 1977 şi la începutul lui 1978. Bibliografiile sunt de lungimi inegale, căci am ținut să sporesc numărul informațiilor privind probleme mai puțin familiare nespecialiştilor (e.g. religiile protoistorice ale Chinei, ale celților, germanilor, tracilor; alchimia; apocaliptica, gnosticismul etc.).
Pentru a nu spori prea mult dimensiunile cărții, am transferat în volumul următor secțiunile despre religiile din Tibet, Japonia, Asia Centrală şi Septentrională. Ca urmare, a trebuit să împărțim volumul al treilea în două tomuri, fiecare

având înjur de 350 de pagini: primul de la izbucnirea Islamului şi voga tantrismului până la Gioacchino da Fiore şi la mişcările milenariste din secolele al Xll-lea şi al Xlll-lea; al doilea tom, de la descoperirea religiilor mezoamericane până la teologiile ateiste contemporane.

Țin să le mulțumesc prietenilor şi colegilor mei, profesorii Paul Ricoeur şi Andre Lacocque, şi dlui Jean-Luc Pidoux-Payot, care au binevoit să citească şi să revadă diferite capitole din acest al doilea volum. Şi de această dată, lucrarea n-arfi putut fi dusă la capăt fără prezența, afecțiunea şi devotamentul soției mele.

Universitatea din Chicago, mai 1978

MIRCEA ELIADE